

***Natura semper in se curva* – A vinculação a si e a possibilidade de desvinculação segundo Duns Escoto**

Diogo Maria Pessoa Jorge Morais Barbosa



Dissertação de Mestrado em Filosofia Geral

Departamento de Filosofia

Março de 2011

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Filosofia Geral, realizada sob a orientação científica do Professor Doutor Mário Jorge de Carvalho, Professor Associado com Agregação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas

Versão corrigida e melhorada após a defesa pública

RESUMO

***Natura semper in se curva* – A vinculação a si e a possibilidade de desvinculação segundo Duns Escoto**

Diogo Maria Pessoa Jorge Morais Barbosa

PALAVRAS-CHAVE: Duns Escoto, Tomás de Aquino, Anselmo de Cantuária, Bernardo de Claraval, Agostinho, Aristóteles, intelecto, vontade, liberdade, natureza humana, *natura semper in se curva*, antropologia filosófica.

Está o acontecimento “Homem” votado a ser um empreendimento de maximização ou majoração de si? Está a pessoa humana necessitada a agir de acordo com aquilo que, sempre e de cada vez, se lhe apresenta como a melhor das possibilidades para o preenchimento de si? Ou será que, por outro lado, o acontecimento “Homem” é tarefa em aberto? Será que a pessoa humana é livre de seguir o bem em si («bonum in se»), em detrimento do bem de si («bonum sibi conveniens»)? Esta dissertação terá sempre como plano de fundo tal quadro de problemas. Em diálogo constante com a tradição da natureza curva («natura semper in se curva»), procurar-se-á analisar quais são, segundo Escoto, os moldes da vinculação a si e da possibilidade de desvinculação.

ABSTRACT

***Natura semper in se curva* – The fact of being tied to oneself and the possibility of untying according to Duns Scotus**

Diogo Maria Pessoa Jorge Morais Barbosa

KEY-WORDS: Duns Scotus, Thomas Aquinas, Anselm of Canterbury, Bernard of Clairvaux, Augustine, Aristotle, intellect, will, freedom, human nature, *natura semper in se curva*, philosophical anthropology.

Is the event “Man” destined to be a self-maximising or self-augmenting undertaking? Are human beings obliged to act in accordance with what, on each and every occasion, presents itself to them as the best option for self-fulfilment? Or is it that, on the other hand, the event “Man” is a work in progress? Is it that human beings are free to pursue good in itself («bonum in se»), to the detriment of good for themselves («bonum sibi conveniens»)? This set of questions will constitute the underlying purpose of this dissertation throughout. In an ongoing dialogue with the curved nature tradition («*natura semper in se curva*»), we shall try to analyse what, according to Scotus, are the ways in which one is tied to oneself and the possibilities of becoming untied.

Foi só pelo meu pai.

É só para ele.

*diante de ti o fogo e a água;
estende a mão para o que quiseres.
Diante do homem estão a vida e a morte.
(Sir 15, 16-7)*

*Saudação a todos quantos querem ser felizes:
Saúde e estupidez!
(Álvaro de Campos, Livro de Versos)*

*amare aliquid in se sit actus liberior, et magis communicativus
quam desiderare illud sibi, et magis conveniens voluntati
(Ord. III, d. 26, q. un, n.º 59 [W])*

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Doutor Mário Jorge de Carvalho, agradeço não só a orientação desta tese mas também – e principalmente – o facto de me ter iniciado na “coisa” da filosofia. Agradeço-lhe, de um modo muito especial, o facto de me ter incentivado a conhecer o pensamento de João Duns Escoto.

Agradeço ao Professor Doutor Mário Santiago de Carvalho, pela arguição desta tese nas minhas provas, e ao Professor Doutor José Meirinhos, pelas sugestões e pelas palavras de incentivo que proferiu na mesma ocasião. Estes agradecimentos são ainda mais merecidos, dado o esforço que aqueles Professores tiveram de fazer para lerem a dissertação num tão curto espaço de tempo. Não o esqueço.

O que este trabalho deve ao Professor Doutor Nuno Ferro não pode ser descrito em poucas palavras. Por me ter dado acesso à sua vasta biblioteca sobre o pensamento medieval; por me ter deixado assistir à cadeira sobre as relações entre o intelecto e a vontade, segundo Tomás de Aquino e Duns Escoto; por me ter facultado artigos seus que ainda não estavam ou não estão editados; pelas longas e constantes discussões acerca dos pontos mais controversos da proposta escotista; pelo incentivo que sempre me deu para continuar; pela amizade – o meu agradecimento sincero.

Um agradecimento especial e sentido ao meu colega e amigo Samuel Gambito de Oliveira. Não fossem as discussões que com ele travei, e não fosse sobretudo a amizade imerecida que me tem, estou certo que teria desistido “disto”.

Agradeço ao Seminário Franciscano da Luz, por me ter dado a possibilidade de aceder a obras fundamentais a que, de outra forma (e incompreensivelmente, diga-se de passagem...), não poderia aceder em Portugal.

Um último agradecimento, mas não menos sincero, à minha família, em particular à minha mãe – por *tudo* – e ao leitor mais atento deste trabalho: o meu pai. Destaco o meu pai, por todos os conselhos que me deu à medida que eu ia escrevendo estas linhas, e pela sua presença ininterrupta. Razão mais do que suficiente para não lhe agradecer apenas: uma vez que foi só *por* ele que escrevi esta tese, cumpre-me agora dizer que a dissertação é só *para* ele.

ABREVIATURAS E SIGLAS

1. Obras de Duns Escoto e edições (por ordem alfabética):

<i>De prim princ.</i>	<i>Tractatus de primo principio</i>
<i>Lect.</i>	<i>Lectura</i>
<i>Ord.</i>	<i>Ordinatio</i>
<i>QSLM</i>	<i>Quæstiones super libros Metaphysicorum Aristotelis</i>
<i>Quodl.</i>	<i>Quæstiones quodlibetales</i>
<i>Rep.</i>	<i>Reportatio parisiensis</i>
<i>Rep. IA</i>	<i>Reportatio examinata IA</i>
<i>Vat.</i>	Edição Vaticana ¹
<i>W</i>	Edição Wadding

2. Outras obras (por ordem alfabética):

<i>De bon.</i>	FILIPE O CHANCELER, <i>Summa de bono</i>
<i>De can</i>	BERNARDO, <i>De canticum canticorum</i>
<i>De cas</i>	ANSELMO, <i>Dialogus de casu diaboli</i>
<i>De civ</i>	AGOSTIHO, <i>De civitate dei</i>
<i>De con.</i>	ANSELMO, <i>Tractatus de concordia præscientiæ et prædestinationis nec non gratiæ dei cum libero arbitrio</i>
<i>I Cor</i>	Primeira epístola de Paulo aos Coríntios
<i>De dil</i>	BERNARDO, <i>De diligendo deo</i>
<i>De doc. chris</i>	AGOSTINHO, <i>De doctrina christiana</i>

¹ Esta é a edição crítica, que ainda não foi finalizada. Sempre que possível, será a edição adoptada.

<i>De perf</i>	AGOSTINHO, <i>De perfectione iustitiæ hominis liber</i>
<i>De trin</i>	AGOSTINHO, <i>De trinitate</i>
<i>De ver</i>	ANSELMO, <i>Dialogus de veritate</i>
<i>ET</i>	LEIBNIZ, G. W., <i>Essais de théodicée sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal</i>
<i>Is</i>	Livro de Isaías
<i>Job</i>	Livro de Job
<i>Met</i>	ARISTÓTELES, <i>Metafísica</i>
<i>Monol</i>	ANSELMO, <i>Monologium</i>
<i>II Sent</i>	TOMÁS DE AQUINO, <i>De secundo libro sententiarum</i>
<i>Retract</i>	AGOSTINHO, <i>Retractationes</i>
<i>Serm. vet</i>	AGOSTINHO, <i>Sermones de vetere testamento</i>
<i>SG</i>	TOMÁS DE AQUINO, <i>Summa contra gentiles</i>
<i>ST</i>	TOMÁS DE AQUINO, <i>Summa theologiæ</i>
<i>Sir</i>	Livro de Ben Sira
<i>I Tm</i>	Primeira epístola de Paulo a Timóteo

3. Outra sigla adoptada:

PL	<i>Patrologia latina</i>
----	--------------------------

1. Introdução. Qual a estrutura formal do acontecimento “Homem”?

A filosofia medieval tende a ser vista como a era das excentricidades filosóficas e das obsessões distintivas. Costuma-se ler os medievais com a pressuposição de que todos pensam de modo idêntico, uniformizados que estão pelo incansável e inútil retorno a Aristóteles. Tudo se passa como se aqueles autores não pensassem a vida enquanto tal. A sua preocupação esgotar-se-ia em distinções lógicas, alegadamente forjadas em tempos remotos. No entanto – e de modo paradoxal – é entre finais do século XIII e princípios do século XIV que surgem algumas das mais antagónicas descrições do acontecimento “Homem”. O pomo da discórdia naquelas descrições não é uma mera abstracção lógica: consiste na identificação do que constitui formalmente o Humano *enquanto Humano*, ou diz respeito à questão de saber quais os actos em que a pessoa humana formalmente se joga *enquanto pessoa humana*.

A descrição de Duns Escoto é exemplo deste facto. É neste contexto alargado que se deve entender a sua visão básica sobre o acontecimento “Homem”, segundo a qual cada pessoa é um «*quis*», não um «*quid*»². Esta visão desdobra-se, por seu turno, em *dois* pontos fundamentais. Em primeiro lugar, está em causa nela que cada pessoa extravasa o plano do mero «substare». Mais e melhor do que uma «substantia», cada pessoa é uma «*existentia*»³: não se trata de um mero «quid», estático e acabado, constituído de uma vez para sempre.

A vida fáctica é marcada pela evidência de que todo o homem nasce nu⁴, sem nada trazer consigo para o mundo⁵. Quando um animal nasce, “já está tudo feito” – “já acabou” – no sentido em que nada do que faça o constituirá de um modo diferente daquele que desde sempre já o conforma. Não assim com o Humano: nasce nu; nada traz consigo para o mundo – está constituído na forma de *empreendimento*. De sorte que, no decurso da sua vida, tem de determinar-se ou ser determinado desta ou daquela maneira. Mas, em segundo lugar, a noção de empreendimento é formal, sendo, portanto, passível de múltiplas desformalizações. Havendo qualquer coisa como um empreendimento (formal) do Humano, este só é palpável e efectivo na *existência concreta* que cada um é.

O empreendimento de cada pessoa humana concretamente existente podia ser constituído de tal modo que cada homem fosse, em derradeira análise, inteiramente passivo quanto à determinação de si. De facto, é possível pensar-se o acontecimento “Homem” como um empreendimento *passivo*. A ser este o caso, dá-se como que um “*preenchimento exógeno*”, no qual cada pessoa vai sendo constituída pelo que, de cada vez, se lhe impõe e

² Cfr. *Rep.* I, d. 25, q. 1, n.º 5.

³ A este propósito, cfr. FREITAS, M. B. da, «Natureza e fundamento ontológico da pessoa segundo Duns Escoto», in *O ser e os seres*, vol. 1, Verbo, Lisboa, pp. 256-61, em particular p. 260.

⁴ Cfr. *Job*, I, 21.

⁵ Cfr. *I Tm*, VI, 7.

pelo que, desde sempre já, estava determinado para ser. Há certamente um empreendimento. Sem dúvida que este tem de ser desformalizado. Mas tal empreendimento e a sua desformalização não estão a cargo de cada homem, de tal modo que a existência está marcada por aquilo que se pode chamar “*irresponsabilidade*” no processo de constituição pessoal. Mas, por outro lado, o empreendimento pode estar constituído na forma de “*imperativo de aquisição responsável*”, de tal modo que seja *activo*. Neste caso, o empreendimento será *tarefa* pessoal. A identificação de qual das duas vias é válida requer a análise daquilo que constitui formalmente o Humano enquanto Humano, ou de quais os actos em que a pessoa humana formalmente se joga enquanto pessoa humana.

À primeira vista, a aplicabilidade da noção de tarefa ao acontecimento “Homem” é susceptível de ter dois sentidos. Por um lado, pode ser que a tarefa de cada homem consista num *inevitável empreendimento de maximização ou majoração do “si”*. Na interpretação de Escoto que vai ser levada a cabo, ver-se-á que, a ser assim, a tarefa consistirá num seguimento perpétuo e necessário da melhor das possibilidades que, de cada vez, se apresentam ao “si”. Mas, por outro lado, pode ser que a tarefa consista num *em aberto real*, de tal forma que cada pessoa tenha *poder autêntico* sobre o seu acontecimento (não apenas sobre a execução).

Os passos acima dados constituem como que o “retrato-robot” da dissertação que agora se inicia. Constituem como que um “mapa”, que desempenhará um papel decisivo ao longo de todo o percurso. Motivo pelo qual se justifica uma recapitulação: (i) é uma evidência da vida fáctica que cada pessoa humana concretamente existente é um *empreendimento*; (ii) tal empreendimento pode ser *passivo* ou *activo*; (iii) a ser activo, está constituído na forma de *tarefa*; (iv) a ser tarefa, pode aparentemente consistir num necessário e contínuo projecto de *vinculação a si* ou num *em aberto*, de tal modo que a vinculação natural pode ser ultrapassada, transcendida.

Duns Escoto assume como ponto de partida da sua antropologia que cada homem é um empreendimento. E o seu caminho tem como ponto de chegada uma inalienável possibilidade de desvinculação de si. Isto porque, na verdade, um empreendimento efectivo, para ser tarefa, requer e implica a *liberdade humana*. E esta, por seu turno, requer e implica a possibilidade de desvinculação, assente na capacidade de visar o bem *em si* («*bonum in se*»), não apenas o bem *de si* («*bonum sibi* conveniens»).

Esta visão colide com todas as linhas de pensamento eudemonista. E é digno de nota que, por outro lado, na base da posição que defende como necessária a vinculação a si, se encontra uma tese que é não só aceite mas até mesmo radicalizada por Escoto. Tal ponto consensual – que será objecto de exame no próximo capítulo – tem que ver com a tese de que a natureza do Humano, *enquanto natureza que é*, está *necessária, contínua e maximamente*

encurvada sobre si. Mas, sendo assim, e se também Escoto reconhece que assim é, como será possível falar-se de uma possibilidade de desvinculação? No terceiro capítulo, avançar-se-á com a maior parte dos elementos para a resposta. Tomar-se-á como fio condutor da análise a identificação escotista daquilo que formalmente constitui o Humano *enquanto Humano*. Estes dois capítulos darão as bases para, no quarto, se analisarem os restantes traços de uma *vinculação a si* e para se concluir, com Escoto, que existe uma efectiva *possibilidade de desvinculação*. Por último, o quinto capítulo retomará o “retrato-robot” produzido neste primeiro, numa tentativa de fechar o círculo que constitui esta dissertação e, assim, concluir quais os pontos do mapa acima desenhado que são percorridos por Escoto.

2. A curvatura como o constitutivo do Humano enquanto natureza

§1. Agostinho descreve o movimento da alma que se volta para os bens inferiores como um *encurvar-se*: «non relicto superiore bono, *curvare* te ad inferius bonum»⁶; e acrescenta: «esto bene *utens* rebus inferioribus, et eris *recte fruens* bono superiore»⁷. Este trecho tem por base a posição segundo a qual existem, por um lado, um *bem absoluto* («bonum absolutum»⁸) e, por outro, *bens particulares* («bonum hoc et bonum illud»⁹), os quais são bens apenas por *participação* naquele. O bem absoluto identifica-se com o *bem em si* («bonum ipsum»¹⁰), pois todos os demais bens o são por participação neste que é o bem, no sentido mais próprio e eminente do termo. O conceito de participação remete, por seu turno, para outra problemática a que alude o passo acima citado: a problemática do «frui» – «uti». Apenas o bem absoluto deve ser objecto da *fruição*, enquanto cada bem particular deve ser *usado* tendo em vista este que é o bem em si, precisamente porque os bens particulares são *por causa de outro* («propter aliud»¹¹)¹².

Estes enunciados constituem, por si só, tema para outra investigação. No presente contexto, importa apenas destacar um dos aspectos decisivos do que neles se acha em causa, aspecto esse que se encontra expresso na oposição entre «*rectitudo*» e «*curvatura*». Tal oposição – também presente no trecho acima citado – complementa aquela outra já referida, ou seja, a oposição «frui» – «uti». Com efeito, a *curvatura* da alma consiste em *fruir dos bens particulares*, sejam eles quais forem, desde o prazer (i.e., querer o prazer pelo prazer) até a

⁶ *Serm. vet.*, II, n.º 3 (PL 39, 279). Itálico meu.

⁷ *Ibidem*. Itálico meu.

⁸ Cfr. *De civ.*, X, c. III (PL 41, 280-1).

⁹ Cfr. *De trin.*, VIII, cps. II-III, n.ºs 3-7 (PL 42, 948-53).

¹⁰ Cfr. *Ibidem*.

¹¹ Cfr. *De doc. chris.*, I, n.º 22 (PL 34, 26-7).

¹² A propósito da problemática do «frui» – «uti», cfr., de entre as muitas passagens que poderiam ser referidas, *De trin.*, X, cps. VII-X, n.ºs 10-3 (PL 42, 979-81).

outro humano (i.e., querer outra pessoa por ela própria). Também neste segundo caso se dá um encurvamento, porque se relega o bem em si para segundo (ou terceiro...) plano, quando só este é objecto próprio da fruição. Quer dizer, a curvatura da alma consiste em *colocar um qualquer bem particular no centro do empreendimento pessoal*, em detrimento daquele que é o centro na ordem, isto é, o bem em si.

Acontece que, no *De perfectione iustitiæ hominis*¹³, Agostinho deixa bem vincado que a natureza do Humano, no seu estado presente, é *incapaz de «rectitudo»*. O Homem pode chegar racionalmente à certeza de que o bem em si *deve* ser visado por ele mesmo, acima de tudo o mais. Mas a consciência de tal *dever* não é acompanhada pelo *poder* para o realizar. O que de cada vez está em causa é um olhar pelo bem para o si, é um olhar pela melhor das possibilidades para o si – é *a vida feliz pela vida feliz*¹⁴.

O complexo de teses acima avançado inscreve Agostinho numa tradição, segundo a qual o Humano está marcado por um *interesse natural de maximização ou majoração de si*. Estas noções de “maximização” e de “majoração” envolvem dois aspectos fundamentais. Em primeiro lugar, o que nelas está em causa é que os homens não são puros espectadores do que de cada vez se lhes apresenta. Antes pelo contrário: constituem *focos de tensão*, dependentes da sua orientação vital, e identificam as possibilidades como mais ou menos *convenientes* para a *consumação do seu projecto*. Em segundo lugar, aquelas noções não envolvem uma mera *identificação* das possibilidades de preenchimento. Segundo a tradição de prendimento a si (à maximização ou majoração de si), em que Agostinho se inscreve, a natureza humana, enquanto tal, está actualmente forçada a *seguir* as possibilidades que se lhe apresentam como *as mais vantajosas* para o preenchimento de si. A natureza humana está como que *torcida*, como que *voltada para baixo* e, deixada a si mesma, está incapaz de olhar rectamente, ou seja, para o bem em si – está como que *encurvada*.

A noção de encurvamento encontra-se expressa numa formulação que se costuma atribuir a Bernardo de Claraval: *«natura semper in se curva, et ad se reflectitur»*. Esta proposição não se encontra *ipsis verbis* nos escritos de Bernardo, mas o sentido está presente em pelo menos duas das suas obras, sc. o *De canticum canticorum* e o *De diligendo deo*. No primeiro daqueles textos, Bernardo alude à expressão *«anima curva»*. No *De canticum canticorum*, opõe à curvatura da alma a rectidão do corpo. Trata-se de uma alma em pleno contraste com o exercício do corpo a que está unida: este consegue olhar rectamente e para cima, enquanto aquela está tolhida numa contínua reflexão sobre si.

¹³ Cfr. *De perf.*, c. VIII, n.º 19 (PL 44, 18, 300-1).

¹⁴ Para um aprofundamento da (inevitavelmente) breve exposição do problema da curvatura, tal como este é apresentado por Agostinho, cfr. OSBORNE, T. M., *Love of Self and Love of God in Thirteenth-Century Ethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, *passim*, em particular pp. 13-23.

Esta oposição entre «status rectus» do corpo e «status curvus» da alma deve ser fortemente destacada, porque permite clarificar não só o que aqui está em causa mas também a posição de Agostinho. Na verdade, o «status rectus» do corpo era tomado, já pelos Antigos, como uma das diferenças entre o Humano e os animais. É porque tem estatuta corporal erecta que o Homem pode emitir a sua voz para a frente e para o alto. Ou seja, este mesmo estado erecto simboliza a *capacidade humana de transcendência*¹⁵. Ora, ao referir que a posição da alma choca com a do corpo, Bernardo está precisamente a pretender ilustrar que a possível transcendência é como que “obstaculizada”, pois a alma não mantém aquela que é a sua estatura original. Está justamente em causa um primeiro sentido de «curvus», já presente em Agostinho, *sc.* aquele em que o curvo se opõe ao que “deve ser” e significa o desvio em relação à transcendência a que o ser humano está chamado. Numa palavra, Bernardo está a procurar vincar que a alma não tem actualmente *a estatura que lhe é própria*. Em vez de estar voltada para aquilo que *deve* – isto é, o bem *em si* – ignora a tensão do corpo para o alto e olha para (e por) aquilo que *não deve* olhar em primeiro lugar – isto é, o bem *de si*¹⁶.

A descrição de Bernardo é feita, de modo mais detido, no *De diligendo deo*. Aí diz que o Humano percorre um *caminho torcido* («distortum iter»¹⁷), que envolve um *rodeio infinito* («circuitus infinitus»¹⁸). E apresenta a vida do homem sobre a terra como *corrida*¹⁹. Todos correm, mas nem todos correm na mesma via²⁰. Num tratamento de clara influência agustiniana, Bernardo apresenta dois caminhos distintos. Por um lado, um caminho *com fim*, em que o homem pode *repousar* na meta; e não apenas na meta, pois ninguém pode percorrer

¹⁵ Cfr., por exemplo, ROSELLI, A., «Il volto e le mani. Materiali per un commento a Greg. Nyss. *De hominis opificio*, cap. 8 (PG 44, pp. 144-149)», in *L'homme grec face à la nature et face à lui-même*, ed. J.-M., Galy *et. al.*, Association des Publications de la Faculté des Lettres de Nice, Nice, 2000, pp. 323-40, em particular pp. 323-8.

¹⁶ Veja-se *De can.*, XXIV, n.º 6 (PL 183, 897A-C): «Quamquam et corporis staturam dedit homini Deus rectam; forsitan ut ista corporea exterioris viliorisque rectitudo figmenti hominem interiorem illum, qui ad imaginem Dei factus est, spiritualis suae servandae rectitudinis admoneret, et decor limi deformitatem argueret animi. Quid enim indecentius, quam curvum recto corpore gerere animum? Perversa res est et foeda, luteum vas, quod est corpus de terra, oculos habere sursum, caelos libere suspicere, caelorumque luminaribus oblectare aspectus; spirituales vero coelestemque creaturam suos econtrario oculos, id est internos sensus atque affectus, trahere in terram deorsum; et quae debuit nutriri in croceis, haerere luto, tanquam unam de suis, amplexarique stercorea (*Thren.*, IV, 5). [...] Erubescere, anima, ait corpus, in mei consideratione. Creata [...] recta, me quoque accepisti adiutorium simile tibi, utique secundum lineamenta corporeae rectitudinis. Quocumque te vertas, sive ad Deum sursum, sive ad me deorsum (nemo siquidem carnem suam unquam odio habuit), ubique occurrit tibi species decoris tui, ubique pro statu tuae dignitatis habes de magisterio sapientiae familiarem admonitionem. Me ergo meam, quam tui gratia accepi, retinente et servante prerogativam; tu quomodo non confunderis amisisse tuam? [...] Jam omne adiutorium, quod tibi ex me debebatur, vertisti tibi in confusionem; abuteris obsequio meo, indigne humanum corpus inhabitas, brutus et bestialis spiritus».

¹⁷ *De dil VII*, n.º 20 (PL 182, 986D).

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Esta concepção da vida humana como corrida já fora apresentada por Paulo. Cfr. *I Cor*, IX, 24-7.

²⁰ *De dil VII*, n.º 21 (PL 182, 987A): «Omnes quidem currunt; sed inter currentes discernitur».

este caminho se não encontrou e conheceu já o fim que o espera²¹. Por outro lado, existe um caminho *sem fim*. Se o seguir, o Homem estará mergulhado na *inquietação*. Note-se como a oposição adoptada por Bernardo é a mesma de Agostinho: por uma parte, o repouso; por outra, a inquietação. Em primeiro lugar, tal inquietação assenta numa *curiosidade inquieta* («inquieta curiositate»²²), e numa *ambição insaciável* («insatiabilis ambitio»²³) de tudo querer tocar e experimentar. Em segundo lugar, assenta no facto de a ânsia ininterrupta dos bens inferiores não anular o desejo pelo bem superior. Estes elementos configuram o caminho sem fim como um *trabalho inútil* («inanis labor»²⁴), justamente porque a alma está feita para o caminho recto, que conduz ao único bem em que encontra repouso. As noções de caminho torcido e de rodeio infinito apontam para tudo isto. Remetem, fundamentalmente, para uma corrida tal que o homem tudo quer tocar, ou tudo quer experimentar: «Distortum iter, et circuitus infinitus, cuncta primitus attentare velle»²⁵. Como resultado, a alma estará encurvada, sempre às voltas sobre si. Algo que vai contra o facto de estar constituída para a *senda direita* («semita [...] recta»²⁶), para a *estrada recta do justo* («rectis callis justis»²⁷), que não quer tocar todos os bens para o preenchimento de si, ou que, pelo menos, não o quer em primeiro lugar – antes tem os olhos voltados para o recto, para o bem superior.

Na esteira de Agostinho, Bernardo defende que a estrada recta do justo é naturalmente impossível de trilhar, *dado o estado presente*: «quoniam natura fragilior atque infirmior est, ipsi primum imperante necessitate compellitur inservire»²⁸. E, também com Agostinho, defende que só é possível seguir-se a senda direita mediante um concurso *especial* vindo de fora, em que é o próprio bem em si que vem ao encontro da alma e como que se lhe impõe. São disso prova os quatro graus do amor por ele apresentados. No primeiro, a alma está de tal modo encurvada que se converte à carne, algo que Bernardo considera ser um completo *amor de si por si* («seipsum propter seipsum»). Ao visar o “si” por si, este grau tem como *primeiro* e *único* fito a majoração da pessoa em causa. No segundo grau, o Humano começa a visar o bem em si, embora o vise, não por ele próprio («propter ipsum»), mas para realizar a sua natureza. O *primeiro* fito continua a ser a majoração da pessoa em causa, mesmo que deixe

²¹ *Ibid.*, n.º 22 (PL 182, 987C): «enim in hoc est mirum, quod nemo te quærere valet, nisi qui prius invenerit. Vis igitur inveniri ut quæraris, quæri ut inveniaris. Potes quidem quæri et inveniri».

²² *Ibid.*, n.º 18 (PL 182, 985B).

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibid.* (PL 182, 985C).

²⁵ *Ibid.*, n.º 19 (PL 182, 986D). Veja-se, também, *ibid.*, n.º 18 (PL 182, 985D): «Sic directo tramite voluntas perversa contendit [al. cum tendit] ad optimum, festinat ad id unde possit impleri. Imo vero his anfractibus ludit secum vanitas, mentitur iniquitas sibi. Si ita vis adimplere quod vis, hoc est, si illud apprehendere vis, quo apprehenso nil jam amplius velis, quid tentare opus est et caetera? Curris per devia, et longe ante morieris, quam hoc circuitu pervenias ad optatum».

²⁶ *Ibid.*, n.º 21 (PL, 182, 986D).

²⁷ *Ibidem*. Cfr. *Is*, XXVI, 7.

²⁸ *De dil* VIII, n.º 23 (PL 182, 988A).

ser o único fim. No terceiro grau, o bem em si começa a ser amado por ele mesmo, mas a alma continua a ter um interesse pelo bem de si (embora não seja nem o primeiro nem o único fito). No quarto e último grau, dá-se uma união tal que a alma já não lança nem o mais rápido olhar para a maximização ou majoração de si – antes quer o “bem d’ o bem” por si²⁹.

Poder-se-ia pensar que os dois últimos graus do amor inviabilizam a visão de que a natureza está encurvada sobre si de modo necessário. No entanto, há elementos suficientemente explícitos nos textos de Bernardo para se poder concluir que a mudança do segundo grau para o terceiro *não se dá no plano natural*. Mais ainda: é o bem em si que, de forma *especial*, se vai dando a ver e inviabilizando a vinculação. Quer dizer, a natureza mantém-se sempre encurvada, mas a alma abandona o plano natural (ou melhor: é tirada dele) para se elevar (ser elevada...) a outro plano³⁰.

²⁹ Cfr. *Ibid.* VIII-XI (PL 182, 987D-995B).

³⁰ A interpretação que se apresentou constitui um ponto em que se discorda de Thomas Osborne. Segundo aquele comentador, a tese da necessária vinculação natural não pode ser atribuída a Bernardo (pelo menos nos moldes acima expostos). Osborne apresenta duas razões para isso, ambas já focadas, mas que importa voltar a considerar. Em primeiro lugar, a expressão «natura semper in se curva, et ad se reflectitur» não é da autoria de Bernardo: «First, the statement as it is normally quoted is not in the writings of Bernard» (*op. cit.*, p. 29). Em segundo lugar, aquela tese não tem em consideração os quatro graus do amor avançados por Bernardo, mormente os terceiro e quarto graus: a posição que defende a aplicabilidade da tese da vinculação ao pensamento de Bernardo «does not adequately take into account his widely influential four degrees of love» (*ibid.*, p. 30). E o comentador conclui: «The first grade of love seems to make it clear that natural love is self-interested, but it is not clear that this is the only kind of natural love. According to Bernard, love that is not self-interested is possible in the third and fourth grades» (*ibid.*, p. 31).

O próprio Osborne parece reconhecer que a primeira razão avançada não é muito convincente, na medida em que, ao apresentar a segunda, a classifica como «a second and more serious problem» (*ibid.*, p. 30). Na verdade, o facto de a expressão não ser usada *ipsis verbis* não anula o facto de o seu sentido estar presente em pelo menos duas obras de Bernardo, como se viu. Não terá sido por mero acaso ou descuido que se lhe atribuiu aquela expressão...

Quanto ao segundo motivo, é digno de nota o facto de Osborne antecipar uma eventual crítica, justamente aquela que se referiu no corpo do texto. É por isso que o comentador pretende reforçar a sua posição: «although some authors will use it [i.e., os quatro graus do amor] in the discussion of the relationship between nature and grace, Bernard did not address issues in these terms» (*ibid.*, p. 31). Ou seja, alegadamente Bernardo não terá sido explícito ao ponto de se poder dizer que a sua posição aponta para uma saída do plano natural, mediante um concurso *especial* vindo de fora. Ora bem: tem de se reconhecer a tese de Osborne segundo a qual Bernardo não é *completamente explícito* na sua divisão entre um plano natural e um outro plano. Tal divisão será levada a cabo de modo patente por autores mais tardios, nomeadamente Filipe o Chanceler, como se indicará no momento devido. Contudo, a questão impõe-se: não apresenta Bernardo *suficientes elementos* para se poder reconhecer aquela divisão nos seus escritos? Osborne garante que Bernardo não adopta esta terminologia, de modo algum. Mas, ao ler-se a descrição dos diferentes graus do amor, não se deixará de notar que há diferenças significativas, que apontam para uma divisão embrionária, posteriormente desenvolvida por outros autores. Por exemplo: viu-se que o primeiro grau do amor é identificado com o amor carnal, e é a respeito deste amor que Bernardo afirma que «nec præcepto indicitur, sed naturæ inseritur» (*De dil.* VIII, n.º 23 [PL 182, 988A]. Itálico meu.). Ou seja, para o amor carnal não é preciso nenhum concurso especial vindo de fora. Deixada a si mesma, a natureza seguirá sempre este amor. Ora, ao descrever o terceiro grau do amor, Bernardo afirma que «amor iste *merito gratus*, quia *gratuitus*» (*ibid.* IX, n.º 26 [PL 182, 990A] Itálico meu.). E, ao tratar do quarto grau do amor, numa passagem mais alargada, escreve: «Beatum dixerim et sanctum, cui tale aliquid in hac mortali vita raro interdum, aut vel semel, et hoc ipsum raptim, atque unius vix momenti spatio experiri *donatum est*. [...] *cœlestis est conversationis, non humanæ affectionis*» (*ibid.*, X, n.º 27 [PL 182, 990C]. Itálico meu.).

A conclusão é clara: embora não assentem numa divisão tão explícita entre o plano natural e um outro plano, o facto é que os primeiros graus do amor apontam para algo *inscrito na natureza* («naturæ inseritur»), enquanto os terceiro e quarto graus apontam para algo *inerecido*, porque é *gratuito* («gratuitus»), *oferecido* («donatum est») – que *não se dá no plano natural* («non humanæ affectionis») e que exige um concurso especial vindo de fora.

A oposição entre a natureza curva e a elevação do Humano até uma desvinculação de si é *mais explícita* em Filipe o Chanceler. É este autor – já em pleno século XIII – que, pela primeira vez, cunha de modo explícito a proposição aqui em causa³¹. Escreve este autor: «*natura in se curva est quia ad se reflectitur. Quod apparet in naturalibus, prius enim cessat ab actu generativa naturaliter quam nutritiva, eo quod hec sit propter subiectum conservandum, ita propter speciem*»³². É de notar que esta é uma passagem retirada de uma alegada *objecção* à teoria de Filipe o Chanceler. No entanto, Filipe não lhe dá resposta naquele texto. E, quando dá, defende o que já se viu ser a posição de Agostinho e de Bernardo: alega que a curvatura não é o constitutivo da natureza enquanto tal mas, na vida e no estado presentes, é algo que o Humano não consegue ultrapassar senão por meio de um concurso *especial* vindo de fora.

E aqui toca-se um ponto decisivo. No que precede, insistiu-se sobretudo no que se pode designar como o primeiro sentido da «incurvatio» – aquele em que o termo significa a *perda do caminho recto*. Mas há que ter em atenção que a «incurvatio» também significa uma segunda coisa, que é precisamente aquela que será fundamental no curso ulterior da análise. Com efeito, «curvus» também é usado para descrever o fenómeno do *centramento em si*. Este ponto já estava presente na interpretação que se fez de Agostinho, nomeadamente quando se disse que aquele autor apontava para um interesse natural de *maximização* ou *majorção* de si. E também assomava nalguns textos de Bernardo. Mas encontra a sua plena expressão na fórmula de Filipe o Chanceler. De facto, os homens não são puros espectadores do que de cada vez se lhes apresenta. Como já se disse, constituem *focos de tensão*. E importa perceber que esses focos de tensão têm como «terminus ad quem» *o próprio “si”*, que está perpassado pela mesma tensão fundamental de *majoração* ou *maximização* de si.

A noção de curvatura exprime, justamente, este retorno da tensão sobre si mesmo – este ser o centro dela, este interesse por si e esta presidência pelo interesse por si. Se, por outro lado, se perguntar qual a relação entre as duas acepções, ela é íntima e decisiva. Pois o que caracteriza a concepção comumente partilhada pela maior parte dos autores medievais é que a perda do caminho recto tem que ver com a queda nessa mesma sujeição à presidência do interesse por si, ou nessa vinculação a outro que não o bem em si. Precisamente porque é

Se não ser está em erro, para a interpretação de Osborne ser válida teria de, pelo menos, dar razão de afirmações como aquela já acima citada: «quoniam natura fragilior atque infirmior est, ipsi primum imperante necessitate compellitur inservire» (*ibid.*, VIII, n.º 23 [PL, 182, 988]). Com efeito, o amor por si é apontado aí como algo a que a natureza está actualmente *compelida*, pela força da *necessidade*. Não se trata portanto de algo susceptível de ser ultrapassado no plano natural (pelo menos «pro statu isto»).

³¹ Cfr. OSBORNE, T. M., *op. cit.*, p. 39.

³² *De bon.*, p. 86. Itálico meu.

chamado ao Alto, o Humano – diferentemente do que sucede com qualquer outro ente – sai do caminho recto quando, neste segundo sentido, se curva sobre si³³.

§2. Duns Escoto é *leitor* desta tradição. E não apenas leitor mas também *seguidor*, em muitos de seus traços fundamentais. Na verdade, Escoto até *radicaliza* a posição daqueles que o precederam na concepção da natureza curva. Segundo ele, a natureza do Humano, *precisamente por ser natureza e enquanto tal*, reflecte *de modo necessário e contínuo* sobre si: «Quod de necessitate, patet, quia natura non potest remanere natura, quin inclinetur ad suam perfectionem, quia si tollas illam inclinationem, tollis naturam»³⁴. O primeiro ponto que importa tornar claro é, pois, a posição escotista segundo a qual o Humano, enquanto natureza, tem *necessariamente e sempre* os olhos voltados para aquilo que o majora ou maximiza. Esta não é uma inclinação entre várias, ou uma tendência que pode ser extirpada com esforço e com tempo: é o *inerente* a qualquer natureza.

À primeira vista, tal posição pode ser tomada como uma mera leitura e adopção da corrente tradicional. No entanto, é muito mais do que isso: trata-se de uma radicalização. Enquanto num autor como Filipe o Chanceler, por exemplo, a curvatura não constitui a razão de natureza enquanto tal (não obstante, «pro statu isto», todos visarem a sua maximização), em Duns Escoto a natureza está mesmo *sempre* encurvada sobre si, com *necessidade*, justamente porque *a curvatura lhe é inerente*. Por conseguinte, também inere à natureza do Humano um “olhar preso” às possibilidades de si.

A demanda pelas possibilidades do preenchimento de si poderia ocorrer de tal modo que cada homem visasse *indiferentemente* as várias realizações possíveis. É pelo menos concebível um agente que olhe todas as possibilidades de forma puramente especulativa, sem se sentir puxado por alguma delas³⁵. Mas não é este o caso do Humano: cada pessoa está *empenhada* na realização de si, de tal forma que constitui aquilo a que se chamou “*focos de*

³³ Cfr. *ibid.*, p. 731.

Como é manifesto, não se pretendeu analisar toda a tradição da «natura curva», nem tão-pouco focar todos os autores que nela se incluem. A análise cingiu-se a aspectos bem circunscritos, e a mais não se propôs. Todo o estudo está direccionado para um *enquadramento da proposta escotista nesta tradição*. De tal modo que os autores estudados foram apenas *os fundamentais* para a concretização deste propósito, e *na medida em que são fundamentais*, porque a “simples” proposta augustiniana é certamente motivo para outra dissertação. Não se pretendeu esgotar o tema.

³⁴ Ord. IV, d. 49, q. 10, n.º 447 (W).

³⁵ Tal é, segundo Escoto, o caso de Deus, como se verá numa fase mais adiantada.

Uma rápida observação sobre o uso que aqui se faz do termo “especulativo”. É de notar que o sentido daquele termo pode estar associado à ideia de «specula», isto é, a um lugar de observação mais elevado e que corresponde a um “espectáculo” muito mais amplo. Neste sentido, “especulativo” opõe-se a um ponto de vista imerso, “para baixo” – com um ângulo restrito. Numa palavra, entendido neste sentido, especulativo significa qualquer coisa como “desangulação” – e, no limite, tendência para um ângulo total. Longe de remeter para este sentido, a noção de “especulativo” que se está a adoptar opõe-se a “interessado”. Quer dizer, um agente ou espectador, neste sentido, é, justamente, um agente ou espectador não envolvido e que não é, por assim dizer, “puxado” por nenhuma possibilidade de execução.

tensão”. Neste sentido, e enquanto natureza, cada um visa a *melhor* das possibilidades que de cada vez se lhe apresentam. Isto é, o encurvamento não remete para as possibilidades de si de um modo genérico ou abstracto, antes visa aquelas *possibilidades concretas* que realizam a *perfeição máxima da natureza*. Ainda noutros termos, a inclinação natural aponta para as possibilidades de si de modo não apenas necessário e contínuo, mas também *máximo*: «Quod summe appetat, probro, quia summa inclinatio naturæ est ad summam perfectionem [...]. Prætera, in cuius potestate non est tendere, vel non tendere, in eius potestate non est remisse tendere; ergo si voluntas ut natura³⁶ determinatur necessario ad appetendum beatitudinem, ergo summe»³⁷. E, de facto, a inclinação para a felicidade não está em poder do humano: é aquilo que o constitui, *enquanto natureza*. Trata-se de algo *inerente* à natureza humana, enquanto natureza que é.

Para expressar esta vinculação natural a si, Duns Escoto faz uso da *terminologia*³⁸ de Anselmo de Cantuária. Anselmo fala de uma inextirpável «*affectio commodi*»³⁹ no Homem. Esta afecção funda-se na circunstância de que «Omnes quippe volunt *bene sibi esse*»⁴⁰, e de que, por natureza, «nullus vult, nisi quod aliquo modo putat *sibi commodum*»⁴¹. A partir do exposto, percebe-se que Anselmo escreva o seguinte: «Per affectionem quidem quæ est ad volendum commoditatem, semper vult homo beatitudinem et beatus esse»⁴². E, a partir deste excerto, percebe-se também por que razão intercala o uso de «*affectio commodi*» com o uso de «*affectio beatitudinis*». «*Affectio commodi*» e «*affectio beatitudinis*» apontam para o mesmo: uma vinculação natural a si, às possibilidades de realização da sua natureza e, dentro destas, às possibilidades que mais interessam.

O percurso feito até ao momento mostra que, segundo Duns Escoto, *a hipótese de a desvinculação se dar no plano da natureza é contraditória*. De facto, o que é constitutivo da

³⁶ A noção de «voluntas ut natura» será analisada, de modo detido, no segundo ponto do quarto capítulo.

³⁷ *Ibid.*, n.ºs 448-9.

³⁸ Para uma análise mais detida das relações com a *terminologia* anselmiana e da eventual *identidade de perspectiva* entre Escoto e Anselmo, ver *nota 206*.

³⁹ Esta expressão é muito difícil de verter para língua portuguesa. Para além da tradução mais literal (“afecção pelo cómodo”), pode significar “afecção para o/pelo proveitoso”, “afecção para o/pelo bondoso”, “afecção para o/pelo benévolo”, mas também “afecção para o/pelo lucro”, “afecção para a/pela recompensa”, etc. O escotista Allan Wolter tradu-lo por afecção para o “vantajoso” (“advantageous” [cfr., por exemplo, *Duns Scotus on the Will and Morality*, ed. inglesa (por William A. Frank), introdução e tradução de Allan B. Wolter, Catholic University of America Press, Washington D. C., 1997, pp. 153-66, *passim*]). Julian Alameda, numa tradução porventura menos defendível, confere-lhe o sentido de afecção para o “útil” (“útil” [cfr. *De con.*, por exemplo p. 275]). Mas aquela expressão pode ainda estar a ser usada com o sentido de “afecção para o/pelo interesse”. Neste caso, a «*affectio commodi*» apontaria para a experiência da inclinação natural para/por aquilo que interessa, para/por aquilo que aparece como melhor possibilidade tendo em vista o preenchimento de si. Dado o vasto campo semântico daquela expressão latina – e uma vez que as traduções não são unânimes – optou-se por a manter no original. Todavia, as análises que vão ser levadas a cabo poderão dar a ver qual o sentido mais adequado, dentro do contexto da proposta escotista.

⁴⁰ *De cas.*, XII (PL 158, 344). Itálico meu. Cfr., ainda, *De con.*, q. 3, XI (PL 158, 534-7).

⁴¹ *De cas.*, XII. (PL 158, 344). Itálico meu.

⁴² *De con.*, q. 3, XI (PL 158, 536).

natureza é a própria vinculação, de tal modo que aquela hipótese equivale à possibilidade de a eventual desvinculação se dar no âmbito da vinculação enquanto tal. Algo absurdo, porque interiormente contraditório.

Assim se percebe que Escoto se oponha à posição de Tomás de Aquino a este propósito. Textos há em que Tomás rejeita totalmente a aplicabilidade da descrição da natureza curva⁴³. Mas a sua posição mais comum parte de uma mudança no modo de conceber a inclinação da natureza e, por inerência, a própria tese da vinculação natural. Tal mudança é visível na *Summa Theologiæ*, onde Tomás enfrenta o problema de modo directo: «natura reflectitur in seipsam: videmus enim quod omne agens naturaliter agit ad conservationem sui. Non autem reflectetur in seipsam natura, si tenderet in aliud plus quam in seipsam»⁴⁴. A resposta tomista a esta objecção funda-se na teoria segundo a qual *o indivíduo está mais inclinado para o bem comum do que para os bens particulares*, incluindo-se nestes últimos o próprio bem do indivíduo enquanto indivíduo. Embora esta tese pareça ir ao arrepio de toda a experiência, Tomás recorre ao exemplo clássico da mão que, *por ela própria*, se sacrifica para o bem do todo que é o corpo⁴⁵. Ao conjugar-se a tese acima avançada com o exemplo tomado dos próprios escritos de Tomás, chegar-se-á, alegadamente, à conclusão de que *a inclinação de cada homem é para o bem comum*, muito mais do que para si enquanto particular. Tal como a mão é uma parte que se auto-sacrifica pelo todo que é o corpo, assim também o indivíduo é uma parte que, por natureza, não hesitará em se auto-sacrificar pelo bem do todo.

Numa *primeira desfomalização*, este auto-sacrifício manifestará que o indivíduo deseja acima de tudo a *conservação da espécie* de que faz parte. Por outras palavras, o sacrifício da parte pelo todo manifestará o amor que cada um em particular tem pelo todo que é a sua espécie, amor esse que – repita-se – ultrapassa a vinculação a si enquanto indivíduo⁴⁶. Mas Tomás de Aquino dá mais um passo e afirma que a aplicabilidade deste amor ao caso do Humano é susceptível de uma *segunda desformalização*, mediante a qual o sacrifício do todo pela parte mostrará o amor pelo *bem em si, que é o bem comum*. A mão sacrifica-se pelo corpo porque é muito mais imperfeita do que ele; por maioria de razão, cada homem, *enquanto parte do bem perfeito que é o bem em si*, tem um amor maior pelo *todo que é o bem comum*. Adoptando a terminologia escolástica, dir-se-á que toda a perfeição do indivíduo é «*secundum quid*», ou seja, participação no «*bonum simpliciter*», que é o «*bonum absolutum*»

⁴³ Cfr., por exemplo, *II Sent.*, d. 3, q. 4, ad. 2.

⁴⁴ *ST*, I^a, q. 60, a. 5, arg. 3.

⁴⁵ *Ibid.*, resp.: «Videmus enim quod naturaliter pars se exponit, ad conservationem totius: sicut manus exponitur ictui, absque deliberatione [i.e., de modo natural], ad conservationem totius corporis».

⁴⁶ *Ibid.*, ad. 3: «inclinatur enim unumquodque ad conservandum non solum suum individuum, sed etiam suam speciem».

ou «*in se*». O bem particular (imperfeito) deseja o bem comum (perfeito); deseja-o *acima de tudo e por natureza*.

A circunstância de tudo isto se dar no plano da natureza configura a proposta tomista como uma verdadeira revolução no modo de se entender a tese da «*natura curva*». Esta revolução é consumada quando Tomás de Aquino afirma que *o encurvamento da natureza não implica afecção pelo «commodum»*. Existe um efectivo torcimento natural; mas – este é o ponto decisivo – muito mais do que uma inclinação para a natureza singular que cada pessoa humana é, *a curvatura indica a inclinação para a natureza comum*. Aplicando as duas desformalizações tomistas, concluir-se-á que: (i) a curvatura natural remete para o desejo de conservação da espécie acima da conservação do indivíduo; (ii) indica a inclinação natural de cada homem para o bem em si (que é o bem comum), muito mais do que para os bens por participação (que são particulares). Em suma, a curvatura diz respeito ao *desejo* – necessário, contínuo e máximo – de cada natureza particular pelo bem *comum*. Assim se completa a resposta à objecção acima citada: «*dicendum quod natura reflectitur in seipsam non solum ad id quod est ei singulare, sed multo magis quantum ad commune: inclinatur enim unumquodque ad conservandum non solum suum individuum, sed etiam suam speciem. Et multo magis habet naturalem inclinationem unumquodque in id quod est bonum universale simpliciter*»⁴⁷.

Duns Escoto rejeita a tese tomista. Leia-se, em primeiro lugar, o modo como resume parte da exposição de Tomás: «*pars magis diligit esse totius quam esse sui ipsius. [...] magis exponit se manus ad salvandum caput, quam se, vel aliud membrum, tanquam magis appetens salutem capitis quam aliorum, et in hoc magis quam sui ipsius, quia salus capitis est salus omnium membrorum, quantum ad operationem vitæ et influentias vitales*»⁴⁸. A segunda desformalização de Tomás de Aquino também não é esquecida: «*Ex hoc ultra, cum quælibet creatura sit participatio bonitatis divinæ, magis appetit esse boni Dei quam sui ipsius, et per*

⁴⁷ *Ibidem*. Itálico meu. (A expressão «*multo magis*» deve ser interpretada no sentido de “mais propriamente”).

Claro está que não se teve a mínima pretensão de esgotar a análise da teoria tomista. A breve exposição acima produzida tem como único objectivo dar a ver uma primeira alternativa à vinculação natural do “si” a si, alternativa essa que será liminarmente rejeitada por Duns Escoto. A análise das críticas de Escoto à proposta de Tomás de Aquino pretende tornar manifesto, por sua vez, o que se tem vindo a vincar, *sc.* que há uma inextirpável vinculação natural a si, a qual não pode ser ultrapassada no âmbito natural.

Para um estudo mais aprofundado da desvinculação natural de si, tal como esta é entendida por Tomás de Aquino, cfr. OSBORNE, T. M., *op. cit.*, pp. 94-112. Para uma comparação entre as propostas tomista e escotista, cfr. VELDE, R. te, «*Natura in seipsa recurva est: Duns Scotus and Aquinas on the Relationship between Nature and Will*», in *John Duns Scotus (1265/6-1308) Renewal of Philosophy*, Actas do Terceiro Simpósio organizado pela *Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum* (23 e 24 de Maio de 1996), ed. E. P. Bos, Elementa, Amsterdam e Atlanta, 1998, pp. 155-69.

⁴⁸ *Ord.* III, d. 27, q. un, n.º 31-2 (W).

consequens natura rationalis poterit ex naturalibus magis diligere bonum divinum quam aliud quodcumque»⁴⁹.

Uma vez que as desformalizações tomistas se pretendem fundadas no caso da mão que se sacrifica, Duns Escoto começa por vincar que este exemplo não prova nada de contra-intuitivo, mas apenas que «*totum diligit magis bonum sui ipsius, vel partis principalioris quam minus principalis totius*»⁵⁰. Isto é, o sacrifício da mão não decorre de um amor desta *parte pelo todo*, mas do amor que têm por si *o próprio todo enquanto tal e qualquer parte mais importante para a conservação do todo* (a cabeça, por exemplo). Isto é ainda mais patente no caso de cada pessoa: *é o próprio homem* que, considerando as partes no contexto do todo, dá mais valor a umas do que a outras (porventura inconscientemente). Isto porque aquelas são mais importantes do que estas para a preservação do corpo⁵¹. Neste sentido, a mão não *se auto-sacrifica* por sua natureza (como diria Tomás de Aquino), antes *é sacrificada* de modo *violento*, quer seja para garantir o bem do todo enquanto tal, quer seja para garantir o bem de uma parte mais importante e mais influente para o bem do todo: «non enim manus *ex suo appetitu* exponit se pro toto corpore, sed *homo* habens illas partes unam tanquam principalem, et aliam tanquam minus principalem, exponit minus principalem quam potest amittere sine periculo totius, *ad salvandum totum, et aliquam partem principalem*, quam non potest perdere sine periculo totius»⁵². Assim, a oposição escotista ao amor natural da parte pelo todo acima dela própria é peremptória: «pars sibi dimissa et considerata secundum inclinationem suam, *nunquam exponit se ad non esse pro alio*»⁵³.

Poder-se-ia objectar, em registo tomista, que a separação entre “bem do indivíduo” e “bem do todo” é um erro. Como se viu, qualquer perfeição da parte é «secundum quid», ou seja, derivada do bem do todo. De tal modo que a primeira desformalização tomista parece ser defendível. Com efeito, a mão sacrifica-se porque, ao salvar o todo, está de certa forma a salvar-se *a si mesma*, pois ela só tem existência no todo e recebe o seu bem do todo. Também assim, o indivíduo sacrifica-se pela espécie na justa medida em que, ao fazê-lo, está de certo modo a salvar-se *a si próprio*. O bem da parte não é, portanto, algo de separado de (ou meramente justaposto ao) bem do todo. *No entanto*, em registo escotista, a primeira pergunta que se impõe é esta: tal amor da parte pelo todo é um amor pelo todo *enquanto todo*? Ou é antes um amor pelo todo *enquanto bem da parte*? A parte ama o todo pelo todo ou pela parte? Se o ama pela parte, não está inclinado para ele «propter se», mas apenas pela razão *derivada* de o seu bem ser «secundum quid». Aplique-se o exemplo da primeira desformalização

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibid.*, n.º 34. Itálico meu.

⁵¹ Cfr. *ibid.*, n.º 36.

⁵² *Ibidem*. Itálico meu.

⁵³ *Ibid.*, n.º 37. Itálico meu.

tomista: o indivíduo ama a espécie pela espécie ou ama-a *porque o seu bem é decorrente do bem da espécie*? Se o caso válido for o segundo, então é manifesto que a curvatura da natureza aponta para o desejo de conservação, maximização ou majoração *do indivíduo enquanto tal*, não da *espécie enquanto tal*.

Por outro lado – e este é um ponto decisivo – Duns Escoto responderia que a passagem para a segunda desformalização tomista consiste num *salto ilegítimo*. Viu-se que Tomás de Aquino pretende partir do exemplo da mão para, num segundo passo, garantir que cada homem tem uma inclinação natural para o bem comum. Em causa estava que, tal como a mão é muito mais imperfeita do que o corpo, assim também todo o homem, *enquanto parte do bem perfeito*, tem um amor natural e máximo pelo comum (bem em si). A objecção acima exposta pode aparecer como um reforço desta mesma tese, no sentido em que nenhum bem particular o é por si: todo o bem é bem por *participação* no bem em si. Haverá, portanto, como que uma adjunção do bem particular ao bem comum – aquele não é pensável sem este.

A resposta de Duns Escoto a esta objecção é composta por dois momentos. *Em primeiro lugar*, Escoto invalida a comparação entre “mão-todo” e “homem-bem em si”. Diferentemente do que acontece na relação da mão com o todo, *o homem não é nem pode ser visto como uma parte do bem comum*, ou *em si*. Escoto sustenta que este argumento é claro se se desformalizar a noção de bem em si tal como o próprio Tomás de Aquino o desformaliza, isto é, aplicando tal noção a Deus. De facto, o homem não é parte de Deus, nem pode ser visto como tal, de *nenhuma* perspectiva. Comparar-se a relação entre o Humano e Deus com aquela que há entre a mão e o corpo é, portanto, absurdo. Neste particular, o exemplo da mão apenas prova que «Deus magis diligat bene esse universi, quam bene esse unius, vel bene esse partis principalis quam alterius minus principalis»⁵⁴. Assim sendo, e mesmo admitindo que a primeira desformalização faz algum sentido (a partir da adjunção do bem particular ao bem em si, como se viu), a segunda desformalização comporta um salto ilegítimo, porque *compara aquilo que não é comparável*: «*peccat similitudo*, quia etsi verum esset, quod accipitur de partibus istis, istæ sunt aliquid totius realiter, et in salvando totum salvant se ipsas, in quantum habent esse in toto; *non sic autem creatura est aliquid Dei, quasi partialiter*»⁵⁵.

Em segundo lugar, a resposta de Escoto não anula que toda a perfeição humana seja «secundum quid». Todavia, isto não quer dizer que o Humano seja uma parte naturalmente inclinada para o todo que alegadamente Deus é. Quer apenas dizer que o seu bem é *participação* no bem em si, no sentido augustiniano do termo. E é por isso que, depois de recusar a concepção do homem como um “algo de Deus, como que parcialmente” («aliquid

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*. Itálico meu.

Dei, quasi partialiter»), Escoto acrescenta: «licet sit aliquid Dei, ut effectus, vel *participans ipsum*»⁵⁶.

A conclusão do breve percurso feito neste subcapítulo já pretende ser clara. Duns Escoto *partilha* da tradição da «natura curva»: tal como Agostinho, Bernardo de Claraval, Filipe o Chanceler e Anselmo de Cantuária (entre outros), *opõe-se a qualquer possibilidade de desvinculação dentro do âmbito natural*. Escoto até *radicaliza* a tese da curvatura: instaura-a como o que configura qualquer natureza como natureza. A visão interessada deixa de ser tomada como um *estado* da natureza, para passar a ser considerada como aquilo que *lhe é inerente*, ou *constitutivo*⁵⁷.

Sendo assim – e após uma oposição tão frontal à proposta tomista – como poderá Escoto dizer que existe uma efectiva possibilidade de desvinculação? Não implica este “rodeio infinito” (como se viu que Bernardo *lhe* chama) uma acção necessariamente conforme à possibilidade que, de cada vez, se apresenta como a melhor para a desincumbência de si? Esta pergunta traz consigo uma outra: será que a desvinculação é possível apenas mediante um concurso *especial* vindo de fora, nos moldes que se viu serem apresentados por Agostinho, Bernardo e Filipe? Noutros termos: será que a via para a desvinculação é necessária e primeiramente teológica? Se a resposta a esta dúvida for afirmativa, é por demais evidente que a resposta *filosófica* à primeira pergunta ficará por dar. Será mesmo possível garantir uma *via filosoficamente válida* para a desvinculação?

3. A vontade como o constitutivo do Humano enquanto Humano

§1. Para esclarecer o quadro de problemas acima desenhado, este capítulo incidirá sobre o aspecto mais referido na introdução. Procurar-se-á analisar a resposta escotista à questão de saber o que constitui formalmente o Humano *enquanto Humano*, ou quais os actos em que a pessoa humana formalmente se joga *enquanto pessoa humana*. Este estudo terá

⁵⁶ *Ibidem*. Itálico meu.

⁵⁷ Subjaz ao exposto algo que não pode ser estudado em toda a sua profundidade e detalhe. Na verdade, as divergências entre um Tomás de Aquino e um Duns Escoto não residem numa simples variação de *pontos de vista*, no sentido próprio desta expressão. Poder-se-ia pensar que Tomás de Aquino “*tem mais em vista*” a tendência natural para o bem comum, enquanto Duns Escoto “*tem mais em vista*” a tendência natural para o bem do indivíduo. Haveria, portanto, uma mera variação de ponto de vista, em que cada um dava mais peso a um *aspecto* do *mesmo*. Ora, a divergência é muito mais radical. Em causa estão *duas* compreensões da relação do ente consigo próprio, as quais são *radicalmente divergentes*.

Com efeito, dá-se em Escoto uma completa *cisão do todo*, de tal modo que o indivíduo deixa de ser tomado como uma simples parte, para passar a ser visto como algo que tem, efectivamente, dignidade própria.

Não é aqui o lugar para desenvolver este ponto. Mas não será difícil perceber que a introdução escotista da noção de «hæcceitas» – tão importante para autores como Heidegger – não é alheia a esta *cisão do todo*. A “*isteidade*” contém em si um valor intrínseco e constitutivo. Ou seja, o indivíduo não encontra a sua dignidade maior no todo – como se fosse uma simples *parte* deste – mas em si próprio, enquanto indivíduo.

Neste ponto, é manifesto que a teoria tomista consiste, não numa simples variação de perspectiva, mas sim numa visão radicalmente divergente.

como resultado a fixação de todo um sistema de descrições fundamental para se chegar à possibilidade de desvinculação, tal como Duns Escoto a apresenta.

No livro *Θ* da *Metafísica*, Aristóteles distingue entre as potências activas que estão *necessitadas a produzir um efeito determinado* e aquelas outras que são *capazes de contrários*. Chama às primeiras “irracionais” («ἄλογον»), e às segundas “racionais” («μετὰ λόγον»)⁵⁸. Ora, Duns Escoto faz uso desta distinção aristotélica para dar a ver, justamente, qual o âmbito constitutivo do Humano enquanto Humano. Poder-se-ia perguntar: qual o modo de o Humano *elicit*⁵⁹ o acto? O seu poder restringe-se a um efeito determinado, ou abarca os opostos possíveis? Se é capaz de todos os opostos possíveis, qual das suas potências lhe confere tal poder? E que implicações antropológicas traz consigo o modo como cada homem elicita o acto?

É tendo como plano de fundo toda esta série de perguntas que se deve atentar no esforço que Escoto faz para radicar a diferença básica entre as potências no *modo de elicitar o acto*: «prima distinctio potentiae activae est secundum diversum modum eliciendi operationem»⁶⁰. À primeira vista, a tentativa de radicar a diferença fundamental no modo de elicitar o acto só pode aparecer como obscura. Na verdade, até o mais distraído leitor de filosofia antiga compreenderá que esta forma de entender a diferença básica se distancia da tradição. Os princípios operativos podem ser diferenciados a partir de pelo menos três elementos: (i) a partir do seu efeito; (ii) a partir do seu objecto; (iii) a partir do seu modo de elicitar o acto. Ora bem: o efeito não costuma ser tomado como a diferença básica. Este elemento é manifestamente *decorrente* de algo, de tal forma que nem é o constitutivo de uma potência enquanto tal nem, por consequência, é o seu distintivo básico. Mas Duns Escoto está a afirmar que também o outro elemento susceptível de ser tomado como o distintivo básico entre as potências não passa de algo *derivado*. A tradição faz radicar a diferença primeira no objecto próprio a cada potência. Sendo assim, o intelecto e a vontade, por exemplo, distinguem-se fundamentalmente por aquele ter como objecto o «verum» enquanto esta visa o «bonum». Duns Escoto não rejeita a validade desta distinção. Mas sustenta que ela não é a diferença básica, no sentido em que *não é a mais imediata*: tem por fundamento, precisamente, o modo de operação próprio a cada tipo de potência activa. O intelecto dirige-se para o verdadeiro de uma *determinada maneira*, sendo esta “determinada maneira” o seu

⁵⁸ Veja-se *Met Θ*, 2, 1046b 2-6: «διὸ δῆλον ὅτι καὶ τῶν δυνάμεων αἱ μὲν ἔσονται ἄλογοι αἱ δὲ μετὰ λόγον».

⁵⁹ Embora os termos “elícito” e “elicitar” não sejam português corrente, optou-se por adoptá-los, não apenas para manter a proximidade em relação à terminologia escolástica mas também – e principalmente – porque não existe nenhum termo que abarque o complexo campo semântico das expressões latinas correspondentes. «Elicitus» é o participio do verbo “elícere», o qual significa qualquer coisa como “fazer sair”, “chamar para”, “arrancar”, “obter”, “excitar”.

⁶⁰ *QSLM*, q. 15, a. 2, n.º 21.

modo de operação. De forma estruturalmente idêntica, a vontade dirige-se para este ou para aquele bem de certa maneira, a qual é o seu modo de actuar. Por conseguinte, segundo Escoto, o distintivo básico não consiste no encaminhamento de uma potência para o seu *objecto*, mas sim no modo de elicitar o acto. Ou seja, o terceiro elemento de diferenciação entre as potências activas é, na verdade, o elemento *fundante* e *fundamental*, visto que é não só *primeiro* mas também aquele do qual *derivam* tanto as diferenças que se prendem com o efeito quanto aquelas que dizem respeito ao objecto. Isto permite perceber melhor a frase acima citada, bem como as linhas que a seguem: «prima distinctio potentiae activae est secundum diversum modum eliciendi operationem: quod enim circa hoc vel illud agat (etsi aliquo modo distingatur), aut distinctionem ostendat, *non tamen ita immediate*. Non enim potentia ad obiectum, circa quod operatur, comparatur *nisi mediante operatione quam elicit*, et hoc sic vel sic»⁶¹.

Posto isto, impõe-se uma dupla pergunta: *quantos* e *quais* são os modos em que pode estar constituída uma potência activa? Escoto responde que são dois: «iste autem modus eliciendi operationem propriam non potest esse in genere nisi duplex»⁶². E especifica: «Aut enim potentia ex se est determinata ad agendum, ita quod, quantum est ex se, non potest non agere quando non impeditur ab extrinseco. Aut non est ex se determinata, sed potest agere hunc actum vel oppositum actum; agere etiam vel non agere»⁶³. O segundo modo de elicitar o acto é particularmente significativo. A actividade de um princípio operativo daquele tipo nem está restringida a um acto específico nem está necessitada a agir; justamente: «potest agere hunc actum vel oppositum actum; agere etiam vel non agere»⁶⁴. Nesta que é uma especificação da diferença básica genérica, Duns Escoto está a lidar com um conceito-chave de toda a sua descrição filosófica, *sc.* o conceito de *indeterminação*. E o leitor que esteja a vislumbrar a novidade da proposta de Escoto só pode estar confuso. De facto, o tratamento escotista do conceito de indeterminação confere-lhe um estatuto que nunca antes lhe tinha sido dado de modo tão manifesto. A indeterminação costuma ser vista como algo de *negativo*, como algo de *privativo* – em qualquer dos casos, como algo que remete para a *passividade* do agente em que ocorre. Ora, em primeiro lugar, o que está a ser dito é que a indeterminação no agir não aponta para a passividade do agente em que se dá⁶⁵. Em segundo lugar – e como se não bastasse – está também a ser inculcado que a presença de tal indeterminação no âmbito de um princípio operativo até confere ao agente o *poder sobre o seu acto ilícito*. Por outras palavras, em causa está que a indeterminação não só não aponta necessariamente para a

⁶¹ *Ibidem*. Itálico meu.

⁶² *Ibid.*, n.º 22.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Cfr. *ibid.*, n.º 44.

passividade mas pode até remeter para a autêntica e radical *actividade*, nomeadamente o *poder activo sobre si*. As potências activas cujo acto elícito é indeterminado neste sentido são as potências no sentido próprio e radical do termo. Adoptando uma frase cunhada pelo próprio Escoto, que será retomada várias vezes no decurso da exposição, dir-se-ia que «*ideo est potentia, quia ipsa aliquid potest, nam potest se determinare*»⁶⁶.

A associação entre o conceito-chave de indeterminação e o poder ou domínio sobre o acto elícito produz uma mudança radical, que se vem juntar àquela outra verificada no modo de entender a diferença básica entre os princípios activos. Se é certo que ambas são revoluções filosóficas de peso, esta segunda afigura-se como ainda mais bizarra. Na verdade, não é nada claro que a indeterminação remeta para a radical actividade do sujeito... Aceite-se, por ora, a bizarria. E, à luz da *tese* escotista, procure-se seguir até ao fim este modo de entender a diferença entre as potências activas, ao mesmo tempo que se enuncia a sua aplicação ao âmbito antropológico.

Começando por atentar nas potências irracionais, dir-se-á, em primeiro lugar, que estão *necessitadas a agir*. Em segundo lugar – e na justa medida em que não são capazes dos opostos possíveis – estão necessitadas a agir de *modo determinado*. Percebe-se, em terceiro lugar, que um ente que disponha apenas de potências irracionais é radicalmente *passivo* quanto às determinações que o compõem ou que o virão a compor. A conjugação destes aspectos – necessidade, determinação e passividade – configura as potências irracionais como princípios operativos *sem poder sobre o seu acto elícito*; e os agentes em que haja apenas semelhantes potências irracionais, na ausência de uma potência racional, como agentes que *não têm poder sobre si*. Ora, se se aplicar o exposto ao âmbito antropológico, o resultado é o seguinte: se aquilo que constitui formalmente o Humano *enquanto Humano* for uma potência irracional, a vida de cada homem será integralmente caracterizada por aquilo que se chamou “preenchimento exógeno”. Com efeito, a necessidade, a determinação, a passividade e a conseqüente falta de poder sobre si implicarão que o acontecimento “Homem” seja caracterizado por aquilo que se descreveu, na introdução, como uma completa “*irresponsabilidade*” no processo de constituição pessoal. O Humano terá nascido nu; nada terá trazido para o mundo; mas o “seu” empreendimento consistirá num revestimento de determinações em que a pessoa humana não tem nenhuma palavra a dizer.

As potências racionais, por seu turno, *não estão necessitadas a agir*. Em segundo lugar, quando agem, podem produzir um acto ou o seu oposto. Este é, precisamente, o modo escotista de se compreender a tese aristotélica segundo a qual estas potências são capazes de opostos. Aqui entra em jogo a referida *indeterminação* avançada por Duns Escoto: as

⁶⁶ *Ibid.*, n.º 41. Itálico meu.

potências racionais têm poder para produzir um acto, o seu contrário, e são até mesmo capazes de suspender o acto. Em terceiro lugar, um ente constituído por uma potência racional é *activo* quanto às determinações que o compõem no presente ou que o virão a compor no futuro. É-o no sentido mais próprio e eminente do termo. Mesmo que estas descrições ainda não sejam nada claras, começa a vislumbrar-se que as potências assim constituídas têm *poder sobre a própria raiz da produção de seus actos*. Seguindo o mesmo método adoptado aquando da aplicação das potências irracionais ao âmbito antropológico, concluir-se-á o seguinte: se o Humano for, formalmente, constituído por uma potência racional, o seu modo de operar será contingente, indeterminado e radicalmente activo. Cada pessoa transporá as barreiras do «substare» para se tornar um «quis», quer dizer, para se tornar um “alguém”, responsável pela sua determinação. O empreendimento “Homem” deixará de poder ser tomado como um “preenchimento exógeno”. Cada pessoa concretamente existente sairá do anonimato, para ser um autêntico “*em aberto*”: «existência» – tarefa pessoal.

§2. Um dos princípios operativos que podem cair no âmbito de “potência racional” é o *intelecto*. O próprio Escoto admite que, pelo menos na aparência, Aristóteles tem em vista aquela potência quando adopta esta expressão⁶⁷. Na verdade, o livro Θ da *Metafísica* parece indicar o intelecto não apenas como *uma* potência racional mas até mesmo como *a única* potência digna de tal designação.

Mas pergunta-se: ao aplicar-se a expressão “potência racional” ao intelecto, a diferença aristotélica faz algum sentido? Há algum aspecto em que esta potência se diferencia dos princípios operativos irracionais?

Para enfrentar mais esta dúvida, considere-se, em primeiro lugar, aquele ponto de vista que se viu ser, para Duns Escoto, o mais básico e fundamental: o *modo de elicitar o acto*. A questão é a de saber como será o acto elícito próprio do intelecto. Atente-se numa actividade que é tida como exclusivamente intelectual, sem concurso do acto de nenhuma outra potência: o cálculo matemático. E imagine-se que uma pessoa está absorva num exercício de matemática. Depois de fazer os cálculos, chega à *conclusão* do problema; conclui que dois ao quadrado é igual a quatro, por exemplo. Pergunta-se: tendo resolvido o exercício, ser-lhe-á possível não aderir à conclusão? A resposta é manifestamente negativa.

Este exemplo põe na pista dos primeiros traços da descrição escotista sobre o intelecto. Em primeiro lugar, vê-se que este princípio activo está *necessitado a produzir o acto* que lhe corresponde. Quando se lhe impõe uma conclusão, o intelecto *não tem o poder de suspender* o acto de compreensão. Ao concluir que dois ao quadrado é igual a quatro, por

⁶⁷ Cfr. *ibid.*, a. 1, n.º 16; e *ibid.*, a. 2, n.º 35.

exemplo, é incapaz de suspender o acto. Claro está que nem todos os processos intelectuais são tão “certeiros” na conclusão. Mas este facto não põe em causa o argumento de Escoto, e até lhe confere maior sentido. Pois está-se a dizer que esta potência é «*ex se determinata ad agendum, ita quod, quantum est ex se, non potest non agere quando non impeditur ab extrinseco*»⁶⁸. Ora, o que se passa, quando algo não é intelectualmente apreendido de modo evidente ou fora de dúvida após um cálculo, é que *o acto elícito do intelecto está a ser obstaculizado* por uma componente alheia a ele. E é justamente por isso que se afirma não se ter compreendido de forma tão “certeira”. Na presença do seu objecto, e quando não impedido por algo exterior, o intelecto produz necessariamente um juízo – “acerta”⁶⁹.

Em segundo lugar, percebe-se que o acto elícito próprio do intelecto se cinge a um dos opostos: está *determinado a compreender*. Isto é, para além de não ser capaz de suspender o seu acto, este princípio nem sequer tem poder de escolher entre a afirmação ou a negação do que concluiu. Por si, *é incapaz de negar* que dois ao quadrado é igual a quatro, por exemplo.

É possível que o mais habitual seja estar-se *entre* conhecer e não conhecer. De sorte que o processo envolva um caminho de aprofundamento contínuo. Quer dizer, o Humano pode nunca chegar a um *desvelamento completo* do que quer que seja. *No entanto*, esta circunstância não implica, de modo algum, a indeterminação positiva no acto elícito do intelecto. Certo é que implica uma indeterminação no sentido tradicional do termo, a qual decorre de um defeito de actualidade, de uma deficiência no agente. Dá-se com esta potência uma indeterminação igual àquela outra que se dá na matéria sem a forma. *Contudo*, segundo Escoto, o intelecto não é caracterizado pelo tipo de indeterminação de que se falou no subcapítulo anterior, ou seja, não é composto por uma indeterminação positiva. Jamais pode suceder que, ao concluir que “x é y”, o intelecto ou suspenda o seu juízo ou negue que “x é y”. E assim se chega a um terceiro elemento decisivo: se se considerar a hipótese formal de um ente constituído apenas pela actividade intelectual, dir-se-á que esse ente é *radicalmente*

⁶⁸ *Ibid.*, n.º 22. Itálico meu.

⁶⁹ Esta tese é susceptível da seguinte crítica: é possível que a componente fundamental do processo cognoscitivo não seja o *objecto ou conteúdo* propriamente ditos, mas antes a *disposição ou disposições* em que o sujeito de cada vez se encontra. Acontece, por um lado, que Duns Escoto não poderia conceber sequer uma crítica nestes moldes, pois esta visão ainda demoraria muito até vir à luz (pelo menos de modo explícito). Por outro lado, tal objecção seria, por si só, motivo para outra dissertação. Contudo, é de indicar uma eventual contra-argumentação escotista: aventando a hipótese fenomenológica de a componente prioritária do processo cognoscitivo ser a disposição ou disposições, dir-se-á contudo que aquele processo, enquanto tal, continuará a estar marcado pela necessidade. Se o âmbito do Humano enquanto Humano for a intelectualidade, então nenhum homem terá poder sobre a disposição ou disposições em que de cada vez se encontra. *Deparar-se-á consigo a representar*, e esta representação fáctica não estará em seu poder. Insista-se, no entanto, que Escoto estava longe de conceber sequer uma crítica nestes moldes. Daí que a resposta tenha que ficar-se por esta nota.

passivo quanto às determinações que o compõem ou que o virão a compor, *visto que o intelecto é determinado pelo seu objecto*⁷⁰.

Tudo isto implica outro passo, *sc.* aquele que aponta para o facto de o intelecto *não ter poder sobre o seu acto elícito*. O seu modo de operação remete para os traços da necessidade, da determinação e da passividade, de sorte que este princípio activo não tem nenhuma palavra a dizer na sua actividade. Duns Escoto conjuga todos estes elementos numa única frase, ao afirmar que tal princípio «*Est enim ex se determinatus ad intelligendum, et non habet in potestate sua intelligere et non intelligere sive circa complexa, ubi potest habere contrarios actus, non habet illos in potestate sua: assentire et dissentire*»⁷¹.

Acontece entretanto que, à primeira vista, a radicação da diferença básica entre as potências no modo de elicitar o acto dá a impressão de ser, não apenas distinta da análise aristotélica, mas até mesmo completamente oposta a ela. Por certo que a concordância entre as visões de Duns Escoto e de Aristóteles é filosoficamente irrelevante. Mas, de facto, também pode objectar-se que a fixação aristotélica da diferença entre potências é capaz de pôr em causa a tentativa de negar ao intelecto o estatuto de “potência racional”. Ou, mais precisamente, poder-se-ia alegar que existe um certo ponto de vista mediante o qual esta potência se diferencia dos princípios irracionais, nomeadamente aquele que tem que ver com a sua *causalidade exterior* e com o eventual domínio que aquela potência exerce sobre outras.

O ponto de vista a partir da causalidade exterior pode ter sido aquele que Aristóteles tinha em mente. E é por isso que – depois de reafirmar não ser esta a diferença fundante e fundamental⁷² – Escoto averigua se o intelecto é uma potência racional pelo menos neste sentido. Pergunta-se: *o que produz por si este princípio operativo e que domínio detém ele sobre outras potências?* No seguimento de Aristóteles⁷³, a resposta escotista parte da assunção de que a *condição necessária* para a produção de algo é a notícia dos opostos: «*primo requiritur notitia aliqualis oppositorum*»⁷⁴. Contudo, tendo adquirido tal conhecimento, o

⁷⁰ A este propósito, veja-se. *Quodl.*, q. 16, a. 1, n.º 22: «*intellectus movetur ab objecto naturali necessario*». O itálico é meu, e visa chamar a atenção para a circunstância de o verbo “movere” estar mesmo na passiva. Como se verá, isto implica que aquela potência não põe em causa o princípio segundo o qual «*omne quod movetur ab alio movetur*». Este aspecto será retomado e desenvolvido numa fase mais adiantada.

⁷¹ *QSLM*, q. 15, a. 2, n.º 36.

⁷² Veja-se *ibid.*, n.º 37: «*Secunda comparatio [i.e., a comparação a partir da causalidade exterior] videtur quasi accidentalis. Tum quia ad actus aliarum potentiarum non comparantur istæ potentie nisi mediantibus actibus propriis, ut videtur, qui proprii priores sunt illis aliis. Tum quia, specialiter, intellectus hoc modo non habet rationem potentie activæ proprie dictæ*».

⁷³ Cfr. *Met* Θ, 1048a, 10-1.

⁷⁴ *QSLM*, q. 15, a. 2, n.º 38.

Este ponto – bem como as conclusões que Escoto dele tira – é dos mais discutidos e ao mesmo tempo mais incompreendidos da descrição escotista. Por ora, importa apenas referi-lo, uma vez que a questão que se está a analisar é apenas a de saber se o intelecto é uma potência racional. Mas no próximo subcapítulo – quando já se estiver a lidar com os elementos provenientes da análise fundamental da vontade – este aspecto terá de ser cuidadosamente analisado.

agente em causa «*nihil faciet nisi determinetur ad alterum illorum*»⁷⁵. A verdade é que, neste particular, Escoto não podia seguir mais Aristóteles: a “visão” dos opostos «*ex se est insufficiens ad aliquid causandum extra, quia, ut [Aristoteles] arguit in 4 cap., tunc faceret opposita*»⁷⁶. Ou seja: se, por um lado, o acto elícito próprio do intelecto está marcado pela nota da necessidade, por outra parte, *a sua causalidade exterior será ou nula ou composta* enquanto não houver outra potência que determine qual dos opostos produzir. O que está em jogo na causalidade exterior *composta* é o seguinte: poderia acontecer que o intelecto produzisse *ambos* os contrários ao mesmo tempo; e, nessa circunstância, não estaria a ser determinado por outra potência. *Todavia*, esta hipótese é logicamente impossível, não só porque engloba contrários mas também porque o próprio acto elícito do intelecto é marcado pela necessidade. Neste sentido, as razões por que a causalidade exterior do intelecto é nula são precisamente as mesmas por que o seu acto elícito é necessário: a indeterminação negativa e a consequente passividade radical. No que concerne à causalidade exterior, é, portanto, necessário que esta potência seja determinada por outra. E, se é determinada por outra potência, resulta manifesto que não exerce domínio sobre ela – não sendo portanto a potência superior⁷⁷.

Posto isto, não se estranhará que Duns Escoto seja tão radical na fixação do âmbito em que o intelecto se inscreve: no sentido preciso («*Immo præcise sumptus*»⁷⁸), o intelecto «*est irrationalis*»⁷⁹. Tal é equivalente a dizer que esta potência:

1. age *necessariamente*;
2. está *determinada* a um dos possíveis;
3. é *passiva*, no seu sentido radical;
4. *não tem poder* sobre o seu acto elícito;

⁷⁵ *Ibid.*, a. 1, n.º 17. Itálico meu.

⁷⁶ *Ibid.*, a. 2, n.º 38. Itálico meu.

⁷⁷ O caso da ciência médica, avançado pelo próprio Aristóteles (cfr. *Met* Θ, 1046b, 5-25), pode servir de exemplo para compreender o que esteve a ser exposto: o médico tem notícia quer da saúde quer da doença, mas a apreensão intelectual destes contrários não é condição suficiente para salvar uma vida ou perdê-la. Com efeito, o intelecto é – por si só – “mudo” relativamente à causalidade exterior. É certo que o conhecimento dos opostos é uma pré-condição para tal causalidade; mas o que está em causa é que não é condição suficiente para causar algo («*ex se est insufficiens ad aliquid causandum extra*» [QSLM, q. 15, a. 2, n.º 38]). Poderia acontecer que o médico produzisse a saúde e a doença ao mesmo tempo. Se assim fosse, não estaria a ser determinado por outra potência. Mas tal não se verifica, uma vez que envolve contradição e o seu acto elícito é marcado pela necessidade. Para a causalidade extrínseca do intelecto, é necessária, portanto, a concorrência “imperial” de outra potência. E, se esta impera sobre o intelecto, é evidente que este não exerce domínio sobre aquela.

⁷⁸ *Ibidem*.

Ao falar do sentido preciso, Escoto está a manter de pé a possibilidade de um outro sentido, (muito) impreciso. Como se verá mais abaixo, o intelecto pode ser considerado potência racional no sentido (muito pobre) em que antecede o acto da potência racional propriamente dita. Este é, de facto, um sentido muito fraco; tão fraco que nem deve ser considerado como um ponto de vista suficiente para se excluir o intelecto do âmbito dos princípios irracionais.

⁷⁹ *Ibidem*. Itálico meu.

5. *é incapaz de produzir causalidade exterior* se não for primeiramente determinada por outra potência, a qual, portanto, *impera* sobre ela.

Todos estes elementos, se devidamente considerados, mostram que o intelecto *não é uma potência racional*. A tradição tende a considerá-lo como *uma* das potências racionais, e até mesmo como *o único* princípio operativo digno daquela designação. Mas Escoto considera que tal potência «non solum non est rationalis respectu actus proprii, sed nec complete rationalis respectu actus extrinsici»⁸⁰. É precisamente isso que os cinco pontos acima sumariados indicam. Assim sendo, esta potência age de modo idêntico aos princípios da natureza. Na verdade – e para o dizer da forma radical adoptada por Escoto – esta não é apenas semelhante aos princípios da natureza, antes «*cadit sub natura*»⁸¹ – *é um princípio natural, entre outros*.

A análise precedente abre as portas a todo um conjunto de perspectivas antropológicas de peso, o qual desempenhará um papel nuclear no decurso desta investigação. De facto, concluir-se-á que, se o Humano for um mero animal intelectual, *não passará de uma natureza*, entre outras. Fará então sentido definir a pessoa como Tomás de Aquino a define, *sc.* como «*id quod est perfectissimum in tota natura*»⁸². O mais perfeito em toda a natureza – *mas sempre uma natureza*, entre outras. Ao expor a sua tese, segundo a qual a pessoa *é aquilo que* («*id quod*») há de *perfeitíssimo em toda a natureza* («*in tota natura*»), Tomás de Aquino está a ter em mente a nota *específica* do Humano: o facto de ter capacidade de abertura àquilo que o rodeia. E, de facto, o Homem é capaz de aceder ao mundo, algo que não sucede com nenhum animal. Todavia, Duns Escoto objecta que a capacidade de acesso não distancia as pessoas do plano natural senão de modo gradativo. Trata-se de uma *diferença de grau*, não qualitativa. Poder-se-ia dizer que o intelecto é uma excepção à natureza *dentro da natureza* – é como que uma “excepção natural à natureza”. Com efeito, por mais intelectual que uma pessoa seja; por maior capacidade de raciocínio que tenha; por mais pensamentos que produza – não será em virtude disso que deixará de ser um «*quid*», um “*quê*”, um “*aquilo*”. Segundo Escoto, o pensamento não afasta o empreendimento “Homem” daquilo que se designou “preenchimento exógeno”: um “enchimento”, *irresponsável*, de determinações que vêm ao encontro de cada um. E isto, justamente, porque segundo Escoto a capacidade de conhecer não implica *racionalidade*. Se não passar de um animal com intelecto, cada homem agirá necessariamente; estará determinado a fazer tudo aquilo que faz e vier a fazer; será passivo – *não terá poder sobre si*. Numa palavra: se o constitutivo do Humano *enquanto Humano*

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ibid.*, n.º 40. Itálico meu.

⁸² *ST*, Iª, q. 29, a. 3, resp. Itálico meu.

consistir nos actos do intelecto, então o Homem não terá alguma palavra a dizer no empreendimento de si⁸³.

Duns Escoto considera que a definição de Tomás de Aquino dá a ver o Humano (apenas) como um *ser natural com inteligência*. Segundo Escoto (e como se aprofundará no momento oportuno), tal quer dizer que o empreendimento de si terá a forma de um “preenchimento exógeno”, necessário, determinado, passivo, irresponsável – *natural*. Ora, se se aceitar a argumentação escotista segundo a qual «natura semper in se curva, et ad se reflectitur», tudo isto terá como conclusão antropológica nevrálgica a *impossibilidade de desvinculação de si*.

§3. Imagine-se o caso de uma pessoa que toma a excêntrica decisão de ler um texto sobre o pensamento de Duns Escoto. A pergunta que se levanta é esta: se não está sob coacção, tal pessoa dispõe ou não dispõe da *liberdade* de agir de modo contrário? A resposta parece evidente: tem efectivo *poder de produzir o acto contrário*. Que é assim, indica-o não só o facto de a larga maioria das pessoas não elicitar esse acto, mas também a circunstância de aquela mesma pessoa poder *experimentar em si própria* o convite a abandonar ocupação tão bizantina. Segundo Duns Escoto, esta *abertura aos possíveis* é algo que o Humano possui *por essência*; com todas as consequências que daí advêm.

Tendo presente este exemplo, é chegado o momento de analisar a outra possível potência racional: a *vontade*. Procurar-se-á seguir, no fundamental, a mesma estrutura expositiva que se adoptou para a análise do intelecto. É verdade que o estudo da vontade implica a consideração de muito mais elementos do que no caso anterior. Mas isso não impede que o caminho possa ser, no fundamental, o mesmo. Ora, ao analisar-se o modo de operação do intelecto, o primeiro passo dado consistiu em afirmar que aquele princípio está necessitado a produzir o seu acto; não tem poder – «ex se»; «quando non impeditur ab extrinseco» – para suspender o seu acto elícito. Este é, desde já, um passo diametralmente oposto ao que tem de ser dado agora. Com efeito, a vontade *nunca, em nenhuma circunstância*, está *necessitada* a elicitar o seu acto. Quer dizer, a sua acção é *contingente*, em absoluto («simpliciter»): «ad necessitatem actus requiritur quod potentia necessario tendet in illud obiectum; et [...] diceretur quod voluntas viatoris *simpliciter contingenter* tendit in illud»⁸⁴.

Para clarificar esta descrição, Duns Escoto faz uso de uma tricotomia, que também desempenhará um papel decisivo no presente estudo. Considera Escoto que, face a um dado

⁸³ Contra-ponha-se esta conclusão de Escoto a *De ver*, q. 22, a. 4, ad. 4, em que Tomás de Aquino tenta defender, precisa e explicitamente, o contrário.

⁸⁴ *Quodl.*, q. 16, a. 1, n.º 19. Itálico meu.

“x”, a vontade é capaz de «velle» e de «nolle», mas também de «non velle». Como a larga maioria das posições escotistas fundamentais, esta é uma tese cuja interpretação varia de comentador para comentador. E até é de notar que o desacordo começa logo no modo de traduzir aqueles termos ou expressões. Allan Wolter – o escotista contemporâneo que mais traduz Escoto – verte «velle» e «nolle» para as expressões inglesas “to like” e “to dislike”, respectivamente; “gostar” e “não gostar”, portanto⁸⁵. Mas esta tradução pode induzir em erro, pelo menos por dois motivos: *primo*, porque pode dar a entender que os actos próprios da vontade são sentimentos (gostos ou desgostos), algo que Escoto rejeita em absoluto e de modo liminar⁸⁶; *secundo* – e no seguimento do primeiro motivo – porque pode obscurecer a circunstância de «nolle» ser apontado como um *acto positivo* da vontade. Com efeito, quando Escoto se refere a «nolle», não está a falar de um mero “não gostar” de “x”, mas antes de um *acto positivo adverso a “x”*⁸⁷. Daí que a tradução de Nuno Ferro seja aceitável: segundo ele, «nolle» equivale a «querer-não»⁸⁸; e daí também que a tradução de Thomas Williams seja ainda mais adequada: «nolle» equivale a um «willing against». Trata-se, com efeito, de um “*querer-contra*”, isto é, trata-se de um acto radicalmente adverso àquele que conduz a “x”.

O cuidado de identificar a tradução mais adequada para «velle» e para «nolle» não decorre de uma simples preocupação linguística, sem qualquer peso filosófico. Na verdade, a percepção de que «nolle» consiste num “*querer-contra*” manifesta que, se a vontade fosse capaz apenas de «velle» e de «nolle», estaria tão necessitada a produzir um acto quanto o intelecto. E nada é mais adverso à posição escotista: face a “x”, a vontade «*potest suspendere omnem actum circa istud obiectum*»⁸⁹, pois «*in potestate voluntatis est non tantum sic et sic velle, sed etiam velle et non velle, quia libertas eius est ad agendum vel non agendum*»⁹⁰. Esta capacidade de “*não querer*” («non velle»), e de consequentemente não agir relativamente a “x”, é um dos momentos fundamentais para se chegar à *contingência radical* no agir da vontade. Passagens há em que Escoto se expressa de modo mais preciso, e, em vez da mais comum expressão «non velle» “x”, afirma que esta potência é capaz de «neque nolle neque

⁸⁵ Cfr. WOLTER, A., por exemplo *Duns Scotus on the Will and Morality*, *op cit.*, p. 295: «I say there is a twofold act of the will, namely, to like and to dislike» (*Ord.* II, d. 6, q. 2, n.º 34 [Vat.]: dico, quod est in communi duplex actus voluntatis, scilicet velle et nolle»).

⁸⁶ Veja-se, por exemplo, *Ord.* III, d. 27, q. un., n.º 51 [W]: «hoc loquendo de amore, qui est actus voluntatis, non de illo qui est passio appetitus sensitivi».

⁸⁷ Este facto é manifesto no próprio texto que Allan Wolter traduz; mas a verdade é que, ao traduzir-se «nolle» por “to dislike”, o leitor pode ser levado a concluir que Escoto entra em contradição. Se aquele termo latino corresponder a um mero “não gostar”, não se percebe como é possível que seja um acto positivo e *ativamente* adverso ao acto de querer “x”.

⁸⁸ Cfr. FERRO, N., «*Animal rationale ou bestia intellectualis?* Vontade e natureza: a oposição Tomás de Aquino – Duns Escoto», *Itinerarium*, 56 (2010), pp. 315-36, em particular p. 331.

⁸⁹ *Ord.* I, d. I, p. 2, q. 2, n.º 150 (Vat.). Itálico meu.

⁹⁰ *Ibid.*, n.º 149. Itálico meu.

velle» “x”⁹¹. Esta expressão é mais exacta, porque se trata, efectivamente, de escolher não escolher. Em causa está uma constitutiva e radical capacidade de *suspendere* a volição relativamente a “x”⁹².

Esta linha argumentativa pode parecer tradicional e inocente; mas não é nada tradicional, e ainda menos inocente é. Se for estudada com cuidado, ver-se-á que Escoto está a introduzir uma *forte componente libertária* dentro do âmbito constitutivo da vontade. Isto ficará mais claro ao conjugar-se o exposto a respeito do «non velle» com uma investigação mais detida da dicotomia «velle» – «nolle».

No segundo passo dado aquando do estudo do intelecto, viu-se que aquela potência está determinada a um dos opostos. É incapaz não só de suspender o seu acto, mas também de elicitar por si ambos os opostos. O seu poder cinge-se a um dos contrários. Ora, o seguimento da análise do modo de operação da vontade volta a consistir num passo diametralmente oposto àquele que se deu no estudo do intelecto. Com efeito, esta é uma potência capaz não apenas de suspender o acto («neque nolle neque velle», ou simplesmente «non velle»), mas também de *escolher entre todas as volições possíveis e até mesmo contrárias*. Nos termos de Escoto, a vontade «non est ex se determinata, sed potest agere hunc actum vel oppositum actum; agere etiam vel non agere»⁹³.

Aplice-se ao exemplo: quem lê uma dissertação sobre o pensamento de Duns Escoto é, efectivamente, capaz de seguir outro possível radicalmente oposto. E – note-se bem – é capaz de o fazer *no preciso momento e nas circunstâncias precisas* em que se encontra. Aquilo que Escoto está a dizer é que a vontade é marcada não apenas por uma contingência diacrónica, mas também – e essencialmente – por uma *contingência sincrónica*. Não está apenas em consideração uma capacidade de a vontade escolher entre elicitar ou não elicitar o acto. Também não está em jogo apenas o poder de, num outro momento e dadas outras circunstâncias, produzir o acto contrário ao que produz *hic et nunc*. Mais radical e exactamente, está em causa o poder constitutivo de a vontade seguir um possível no preciso momento e nas circunstâncias precisas em que tem ao seu alcance *todas* as possibilidades, mormente a possibilidade *contrária*. Duns Escoto não podia ser mais explícito na formulação desta tese: «voluntas in illo instanti in quo elicit volitionem, praedit natura volitionem suam et libere se habet ad eam; unde in illo instanti in quo elicit volitionem, contingenter se habet ad volendum et contingentem habet habitudinem ad nolendum: non quia prius habuit

⁹¹ Cfr., por exemplo, *Quodl.*, q. 16, a. 1, n.º 20.

⁹² Este é talvez um dos pontos mais difíceis de compreender na especulação escotista relativa à vontade. De facto, não é nada claro que, ao escolher não escolher, o sujeito não esteja a produzir acto algum relativamente a “x”. Como, aliás, o denota o primeiro membro da expressão: “*escolher* não escolher”. A partir do que se estudou e do que ainda vai ser estudado, percebe-se muito bem os motivos que levam Escoto a introduzir a tese da suspensão do acto. Mas a que corresponde tal suspensão, na realidade? Não é nada claro.

⁹³ *QSLM*, q. 15, a. 2, n.º 22. Itálico meu.

habitudinem contingentem ad volendum, quia tunc non fuit causa, sed *nunc* – quando est causa eliciens actum volendi – *contingentem habet habitudinem ad actum*, ita quod ‘volens in *a*, potest nolle in *a*’⁹⁴. O que assim se pretende estabelecer é a contingência no sentido mais radical do termo⁹⁵. Trata-se de uma contingência *não decorrente de algo*, por exemplo de um defeito do intelecto (que por vezes se engana na concepção do bem): a contingência que Escoto está a atribuir à vontade radica numa relação *sincronicamente contingente* com *todos os possíveis*. De tal modo que a contingência da vontade não é derivada, e muito menos limitada, à eventual circunstância de se vir a ter um conhecimento diferente daquele que se tem “aqui e agora”⁹⁶.

Numa formulação que terá de ser retomada no momento oportuno, poder-se-ia dizer: dada a relação sincronicamente contingente com *todos os possíveis*, a vontade, *em virtude dela, se quiser agir, age como quiser*.

No percurso que está a ser seguido, dá-se assim um terceiro passo diametralmente oposto àquele que se deu ao estudar o modo de operação do intelecto. Viu-se que a indeterminação do intelecto era uma indeterminação no sentido tradicional do termo, ou seja, decorria de uma deficiência ontológica. O que acabou de ser estudado mostra que a tese escotista aponta para uma radical indeterminação também no âmbito da vontade. *Mas* tal indeterminação está nos antípodas daquela que se dá no intelecto, ou seja: difere radicalmente da indeterminação de uma potência marcada por carência ontológica. Visto isto, pode-se agora retomar um aspecto que tinha ficado em suspenso desde o primeiro ponto deste capítulo, pois percebe-se que o que está em causa é, justamente, aquilo a que se chamou “indeterminação *positiva*”. Não se trata de uma insuficiência, mas sim de uma *suficiência absoluta*. Não se trata de uma passividade, mas sim de uma *actualidade ilimitada*, em virtude da qual um qualquer acto da vontade elicidado *de facto* equivale como que a um “recorte” ou

⁹⁴ *Lect.* I, d. 39, qq. 1-5, n.º 51 (Vat.). Excepto nos dois últimos casos, o itálico é meu.

⁹⁵ Esta é também a posição de Antoine Vos, que, num dos seus artigos, afirma ser esta a contingência radical, tal como Duns Escoto a concebe: «radical contingency is synchronic contingency» (VOS, A., «Knowledge, Certainty and Contingency», *op. cit.*, em particular p. 76). Contudo, o estudo mais aprofundado a este propósito é a obra *Contingency and Freedom – Lectura I 39*, ed. bilingue (latim e inglês), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston e Londres, 1994, em que a introdução, comentário e tradução são da autoria do mesmo Antoine Vos, entre outros (*et al.*).

⁹⁶ Cfr. *Lect.* II, d. 25, q. un., n.º 35 (Vat.): «ratio non potest demonstrative syllogizare nisi de oppositis, sed, de altero sophisticè et defectivè; igitur si propter talem indifferentiam in intellectu ‘quia potest iudicare de oppositis’, esset libertas in voluntate, sequeretur quod libertas esset in voluntate ‘quia habet cognitionem defectibilem’, *et hæc misera esset libertas!*» (italico meu). A este propósito, veja-se, também, KLUXEN, W., «On Metaphysics and the Concept of Freedom in the Philosophy of John Duns Scotus», *op. cit.*, em particular p. 10: «The type of contingency which Scotus has in mind is not the kind described as *quod possibile est esse et non esse*, or else *quod potest esse post non esse*: contingency, in Scotus’s sense, is not the Aristotelian ‘possible’. Rather what this contingency involves is described as *cuius oppositum posset fieri quando istud fit*, i.e. events which are caused in a contingent way. Scotus has no doubts that events of this kind exist actually. But they can only be caused by the will: only the will can cause contingently, all other causes act on account of nature [i.e., estão *necessitadas* a elicitar o acto] and therefore with determined necessity [i.e., estão *necessitadas* a elicitar o acto *de modo determinado*].».

“contracção” da *superabundante actualidade* que ela possui, por essência: «est quædam indeterminatio insufficientiæ, sive ex potentialitate et defectu actualitatis [...]; est alia *superabundantis sufficientiæ*, quæ est ex *illimitatione actualitatis*»⁹⁷.

É neste panorama argumentativo que deve entender-se a pretensão escotista de fixar que *a vontade pode determinar-se a si mesma*. Tal como interpreta Nuno Ferro, existe uma «radical *indeterminação* da vontade [...], ainda que não se possa entender essa indeterminação a modo de pobreza ontológica, falta de determinação requerida, mas precisamente ao contrário: como plenitude intrínseca de acto que permite à vontade determinar-se a si mesma»⁹⁸.

Este tipo de indeterminação traz consigo, portanto, a necessidade de dar um quarto passo, também ele diametralmente oposto ao que se deu no estudo do intelecto. Tal passo tem que ver com a *constitutiva e radical actividade* da vontade. Contrariamente ao intelecto, que (tal como a matéria) permanece indeterminado enquanto não for determinado por outro, *a vontade determina-se a si mesma, em virtude de si*. Não é uma potência activa apenas no sentido em que é princípio de operação. É-o também no sentido mais estrito e preciso do termo – *ser capaz de autodeterminação*: «voluntas [...] est oppositorum [...]; et non oppositorum modo naturæ, sicut intellectus non potens se determinare ad alterum, sed *modo libero potens se determinare*»⁹⁹. E Escoto conclui, com uma frase já citada e que ainda terá de ser retomada no próximo capítulo: «*ideo est potentia, quia ipsa aliquid potest, nam potest se determinare*»¹⁰⁰.

As descrições da indeterminação positiva e da radical actividade da vontade revelam que Escoto rejeita o princípio segundo o qual «*omne quod movetur ab alio movetur*». *A vontade não precisa de ser movida para mover*. É isto que se está a dizer quando se afirma que tal potência é, por essência, não determinada por outro: a sua indeterminação é positiva e a sua actividade radical. De sorte que *a vontade se põe a si mesma em movimento, a partir de si*.

Acontece que a defesa do automovimento colide – pelo menos à primeira vista¹⁰¹ – com toda uma tradição. Este é, porventura, um dos motivos pelos quais Escoto não diz

⁹⁷ *QSLM*, q. 15, a. 2, n.º 31. Itálico meu. Veja-se, também, *Lect.* II, d. 25, q. un, n.º 92 (Vat.), onde Escoto afirma que a indeterminação própria da vontade «non est ex carentia formæ, sed ex *aliqua illimitatione et perfectione formæ et actus ad diversos effectus et oppositos*» (itálico meu).

⁹⁸ FERRO, N., «*Animal rationale ou bestia intellectualis?*», *op cit.*, em particular p. 332.

⁹⁹ *QSLM*, q. 15, a. 2, n.º 41. Itálico meu.

¹⁰⁰ *Ibidem*. Itálico meu.

¹⁰¹ Na sua obra *John Duns Scotus and the principle “omne quod movetur ab alio movetur”* (The Franciscan Institute, St. Bonaventure, Nova Iorque, 1962), Roy Effler procede a um estudo daquele princípio, numa perspectiva histórica. De referir a tese de que já Platão – contrariamente a Aristóteles – defendia um princípio de automovimento. O percurso histórico desenvolve-se a partir daí, com João Filópono a aparecer como um dos primeiros que contradizem o princípio, nomeadamente com a sua teoria do ímpeto. O salto é grande em Boaventura, segundo o qual o movimento natural e físico começa sempre num outro, mas as substâncias

imediatamente que a sua efectividade é óbvia. O seu primeiro esforço é o de provar que o automovimento é *possível*: «primo ostendendum est generaliter quod aliquid *potest* agere in se»¹⁰².

Antes de mais, importa alertar para o facto de Escoto não pretender dizer que *nada* é movido por outro, mas apenas que é possível «*aliquid*» agir sobre si. Ou seja, o que está a procurar inviabilizar é a omni-abrangência do princípio: a sua necessidade é inerente universalidade. E, de facto, «*aliquid*» é o contraditório lógico de «*omne*», pelo que bastará um único caso de automovimento para se pôr em xeque o princípio em causa.

O segundo ponto que importa ter presente é este: o verbo «*posse*» remete para um certo tipo de possível – inaugurado pelo próprio Escoto e fundamental para um filósofo ulterior como Leibniz¹⁰³ – a saber: o *possível lógico*¹⁰⁴. O que está em jogo é que *o movimento é possível se não for interiormente contraditório*. Ora, é justamente este possível (lógico) que parece ser obstaculizado por vários argumentos clássicos, de entre os quais importa focar o denominado “*argumento modal*”¹⁰⁵. O próprio Escoto enuncia esta eventual objecção: «*movens movet in quantum est in actu, et mobile movetur in quantum est in potentia [...]. Impossibile est autem idem simul esse in potentia et in actu secundum idem*»¹⁰⁶. Para responder a este que parece ser um argumento aristotélico¹⁰⁷, Escoto recorre ao dito do próprio Aristóteles segundo o qual a noção de potência é equívoca. Nas primeiras questões do seu comentário à *Metafísica*, Escoto fizera uma análise da diferença entre a *potência como modo de ser* e a *potência como princípio*. O estudo desta diferença é muito complexo e – dadas as dimensões e o propósito do presente trabalho – não pode ser feito aqui com o

espirituais e as suas potências são efectivamente capazes de automovimento. Segundo Effler, o salto é ainda mais radical em Henrique de Gand, para o qual o princípio se aplica apenas aos seres materiais. No que respeita à actividade de uma faculdade espiritual como a vontade, deve-se fazer uma distinção real entre o que move e o que é movido.

Neste sentido, segundo Effler, só à primeira vista a proposta de Escoto colide com a tradição. Um estudo aturado dos autores permitirá ver que Duns Escoto pouco mais faz do que continuar um processo já inaugurado em Platão. Escoto «goes still further» (pág. 16), mas não choca com a tradição.

A análise histórica de Effler deve ser lida com cuidado. De facto, ela assenta numa noção de automovimento que não é a de Duns Escoto. E é por isso que, ao investigar o modo de operação do intelecto, por exemplo, Effler afirma que «in knowing, the intellect most trully moves itself» (p. 159). Isto porque, segundo Effler, o automovimento das potências da alma radica na teoria escotista da co-causalidade. Algo que se rejeita de todo, como se verá. O curso ulterior deste estudo tornará claros os motivos por que se recusa tal interpretação, segundo a qual a descrição escotista mais não é do que o culminar de um processo já inaugurado pela tradição. Se não se está em erro, sucede o contrário: Escoto inaugura uma concepção fortemente libertária da vontade, sempre distinta *da* e por vezes oposta à tradição.

¹⁰² *QSLM*, q. 14, n.º 23. Itálico é meu.

¹⁰³ Cfr. CARVALHO, M. S. de, «“Aliqua est effectibilis, ergo aliqua effectiva” – novidade e originalidade em filosofia», *Itinerarium*, 55 (2009), pp. 311-27, em particular p. 314.

¹⁰⁴ A este propósito, cfr. *Ord I*, d. 2, pars. 2, qq. 1-4, n.º 262 (Vat.).

¹⁰⁵ Para um aprofundamento deste argumento e para um estudo de outros dois, cfr. KING, P., «Duns Scotus on the reality of self-change», in *Self-Motion from Aristotle to Newton*, eds. Mary Louise Gill e James G. Lennox, Princeton University Press, Princeton, pp. 227-290.

¹⁰⁶ *QSLM*, q. 14, n.º 7.

¹⁰⁷ É o próprio Escoto a sugerir que o argumento é aristotélico. Cfr. *Ibidem*, onde a enunciação do argumento modal se faz acompanhar por uma citação da *Física* (III, 202a 9-12).

desenvolvimento que mereceria. Mas importa reter que a potência como modo de ser se opõe ao acto, enquanto a potência como princípio não se lhe opõe. Com base na diferença entre estes dois sentidos de potência e suas respectivas relações com a noção de acto, Escoto pretende garantir a validade simultânea do argumento modal e da possibilidade de algo agir sobre si. Quer dizer, o seu intuito não é o de rejeitar *ou* o argumento modal *ou* a possibilidade de algo agir sobre si. Trata-se, justamente, de *afirmar ambos, contra a universalidade do princípio*, segundo o qual «*omne quod movetur ab alio movetur*».

Por uma parte, o argumento modal é válido. Pois é efectivamente impossível algo estar em potência e em acto ao mesmo tempo em relação ao mesmo – isto *se se entenderem estas noções no seu sentido modal*. Neste prisma, a potência é efectivamente incompatível com o acto (e vice-versa): «*si ‘potentia’ accipiat prout opponitur actui – quo modo sermo habitus est de ipsa in primis duabus quæstionis huius IX –, nunquam idem est simul in actu et in potentia secundum idem*»¹⁰⁸. Mas, por outra parte, a validade do argumento modal é *irrelevante* para o problema em causa. Pois o automovimento tem antes que ver com a *noção de potência no seu sentido de princípio* (não na sua acepção modal). E não existe nenhuma razão para se dizer que a potência e o acto são mutuamente exclusivos neste sentido. Quer dizer, não se deve instituir impossibilidade (lógica) onde não se verifica qualquer exclusão mútua. Tal como afirma Escoto, «*activum quodcumque pro primo objecto respicit passivum tale, non hoc passivum*»¹⁰⁹. O objecto primeiro de uma potência activa consiste em *tudo* aquilo sobre o qual ela pode exercer poder, assim como o objecto primeiro de uma potência passiva consiste em *tudo* o que pode agir sobre ela. Aquilo que é capaz de aquecer, por exemplo, deve ter como objecto primeiro tudo o que pode ser aquecido (e não uma ou certas coisas em particular). O *objecto primeiro* deve ser algo *comum*, de tal modo que o comum tenha, efectivamente, razão *de objecto «per se»* dessa mesma potência.

Ora bem: o automovimento é possível, justamente, porque não existe nenhum motivo para que o objecto primeiro de um princípio activo não seja o objecto «per se» *comum*. A afirmação de tal impossibilidade equivaleria a restringir, sem motivo, o objecto «per se» de um determinado princípio. Como se um princípio não tivesse constitutivamente como objecto «per se» *todo* o objecto primeiro. Escoto não vê, portanto, motivo algum para haver contradição entre a circunstância de uma potência ser *receptora de mudança* e essa mudança ser efectuada *por ela mesma, enquanto princípio*: «*possibile est quod aliquid sit activum secundum a eodem modo quo aliquid aliud est activum secundum a; idem etiam sit passivum*

¹⁰⁸ *QSLM*, q. 14, n.º 82.

¹⁰⁹ *Ibid.*, n.º 24. Itálico meu.

secundum a sicut quodcumque aliud passivum est passivum secundum a»¹¹⁰. Neste panorama, vê-se que quem quiser negar a possibilidade do automovimento é obrigado a rejeitar, com fundamento: (i) a validade da distinção entre os dois sentidos de potência; (ii) que o objecto primeiro de um princípio se identifica com o seu objecto «per se» comum. Se estão garantidas estas duas premissas, então é legítimo concluir que um princípio operativo pode agir sobre si – algo equivalente a dizer que o automovimento é possível (e que a origem da determinação é a própria potência enquanto princípio).

Uma vez assegurada a *possibilidade* do automovimento, um segundo passo de Escoto consiste em afirmar que esta não é apenas uma possibilidade lógica, forjada abstracta ou idealmente. Em causa não está um mero possível (lógico), mas sim aquilo a que se poderia chamar um “possível completo”. Porquê? Porque é um *facto, experimentado* na realidade concreta de cada homem, todos os dias, nas situações normais e correntes em que cada um, de cada vez, se encontra. Assim se percebe a (mais do que insistente) adopção, como argumento, da própria *experiência interna* da vontade livre. Certamente que a autodeterminação do Humano não pode ser provada «a priori». Mas esta é uma prova certa e efectiva: «a posteriori probatur. *Experitur enim qui vult se posse non velle, sive nolle*»¹¹¹.

Aquilo que Duns Escoto está a dizer é que existem proposições ao mesmo tempo *contingentes* e *evidentes por si*. A evidência tende a ser identificada com a necessidade. Mas Duns Escoto está a dizer que existe uma *ciência (certa) do contingente*. Está a vincar que a radical contingência da vontade e tudo o que dela decorre é algo a que cada homem acede com conhecimento certo, *dado o acesso privilegiado que tem a si*. Deste modo, a consequente autodeterminação da vontade também é *vivida* por cada homem em concreto. Não é algo que lhe esteja vedado, mas antes ciência certa, experimentada em si, imediata – «*per se nota*».

Visto que a prova é «a posteriori», pode haver ainda *pensadores* que duvidem da radical contingência da vontade e de tudo o que decorre dela (autodeterminação incluída). Em relação aos que alimentam semelhante dúvida, Duns Escoto recomenda: «negantes primum principium sunt vapulandi vel exponendi igni, quousque concedant quod non est idem comburi et non comburi, vapulari vel non vapulari»¹¹²; e acrescenta: «Ita etiam isti qui negant aliquod ens ‘contingens’, exponendi sunt tormentis, quousque concedant quod possibile est eos non torqueri»¹¹³. É digno de nota o facto de esta ser uma alusão escotista a Avicena¹¹⁴, o qual

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ *QSLM*, q. 15, a. 2, n.º 30. Itálico meu. Cfr., ainda, entre muitos outros textos que se poderia indicar, *Quodl.*, q. 16, *passim*; e *Ord. IV*, d. 49, q. 10, n.º 475 (W).

¹¹² *Ord I*, d 39, qq. 1-5, n.º 13, *Appendix A* (Vat.).

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ Não é apenas neste particular que Duns Escoto se manifesta fortemente influenciado pelo pensamento de Avicena. A este propósito, cfr., a título de exemplo, HERNÁNDEZ, M. C., «El avicenismo de Duns Escoto»,

recorre a estes mesmos termos para indicar o remédio contra o céptico, que nega o princípio de contradição¹¹⁵. E isso é digno de nota porque mostra – de modo mais directo e explícito – que Escoto toma a contingência da vontade e o que dela decorre como elementos *axiomáticos*. O princípio de contradição não é provado «a priori», a contingência sincrónica e o que dela decorre também o não é. O princípio de contradição é evidente por si, a contingência sincrónica e o que decorre dela também o é. Mais ainda: negar o princípio de contradição implica um processo «ad infinitum», negar a contingência sincrónica e o que dela decorre também implica um processo «ad infinitum». Não há, portanto, que procurar uma outra causa para explicar o tipo de potência activa que a vontade é: «dici potest quod huius *nulla est causa*. Sicut enim effectus immediatus ad causam immediatam comparatur per se et primo et sine causa media – *alioquin iretur in infinitum* –, ita causa activa ad suam actionem, in quantum ipsam elicit, *videtur immediatissime se habere*. Nec est dare aliquam causam quare sic elicit nisi quia est talis causa»¹¹⁶. E, noutro lugar: «‘indisciplinati est quærere omnium demonstrationes [...]: ‘principiorum enim non est demonstratio’. Et eodem modo de contingentibus»¹¹⁷.

Em conclusão, pode-se dizer que, após garantir a *possibilidade* do automovimento, Escoto tenta radicar a sua posição *naquilo que se dá a ver*. Pelo que se pode afirmar que esta sua “argumentação” é eminentemente *fenomenológica*. Funda-se na *experiência interna* de cada homem. Nas situações em que de cada vez *se experimenta a existir*. Nas circunstâncias normais e correntes em que quer “isto” ou “aquilo”, e *se experimenta com poder de produzir o contrário*. É esse o caso específico da pessoa concreta que está a ler uma dissertação sobre Duns Escoto: experimenta-se a si própria com a abertura a todos os possíveis. Compete então ao defensor do princípio «omne quod movetur ab alio movetur» negar, não só a possibilidade

in *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11–17 sept. 1966 celebrati*, vol. 2, ed. comissão escotista, Studia Scholastico-Scotistica, Roma, 1968, pp. 183-205.

¹¹⁵ Cfr. AVICENA, A.-A., *Liber de philosophia prima sive scientia divina* I, 8, ed. S. Van Riet, Louvain e Leiden, Peeters e Brill, 1977. Cfr., ainda, ROSA, J. M. S., «Da metafísica da contingência à *existentia* como liberdade em João Duns Escoto», *Itinerarium*, 55 (2009), pp. 495-511, em particular pp. 500-1.

¹¹⁶ *QSLM* q. 15, a. 2, n.º 24. Cfr, também, *Quodl.* q. 16, a. 2, n.ºs 33-34.

¹¹⁷ *Ord* II, d. 1, q. 2, n.º 91 (Vat.).

É de notar que, nesta passagem, Duns Escoto está a ter presente o pensamento aristotélico. E, de facto, a presença de Aristóteles nesta argumentação é clara. Na *Metafísica* (cfr. *Met* Δ, III, 1005a 19 e sgs), Aristóteles analisa este mesmo problema, com palavras muito semelhantes às adoptadas por Escoto. Afirma que existem certos axiomas, que são princípios relativamente aos quais ninguém se pode enganar. Estes *devem ser familiares e não devem estar fundados em hipóteses*. Ora, a descrição aristotélica aponta, justamente, para o facto de o princípio de contradição ser como que o “ponto de partida”, não só de todos os outros axiomas mas também de todo o discurso, ou raciocínio. A argumentação de Aristóteles prossegue, a partir daqui. Embora o princípio de contradição não exija prova e não faça sentido procurá-la (com efeito, trata-se de um princípio, familiar ao Humano e não fundado em hipóteses), Aristóteles avança com algumas “provas”. De destacar a sua argumentação, segundo a qual negar este princípio equivale a entrar num processo «ad infinitum». Na verdade, os que negam o princípio de contradição são incapazes até mesmo de argumentar o que quer que seja – isto é, são incapazes até mesmo de dizer o que quer que seja (com sentido). Isto precisamente porque o fundamento de todo o discurso, ou raciocínio, é o próprio princípio que se pretende negar.

lógica garantida por Escoto, mas até mesmo a validade da experiência diária, constante, ininterrupta – daquela que é a *ciência certa da vida fáctica*¹¹⁸.

Posto isto, é chegada a altura de fazer um balanço. Viu-se que a acção da vontade é contingente, na forma libertária da *contingência sincrónica*. Num segundo passo, caracterizou-se a *indeterminação positiva*, que é constitutiva da vontade. O terceiro passo pôs em evidência que a vontade é marcada por uma *actividade radical*. A indeterminação positiva e a actividade radical remeteram para o automovimento (ou *autodeterminação*) deste princípio operativo. Tudo isto conduz, finalmente, ao quarto passo já atrás sugerido. Pois os três passos anteriores implicam que *a vontade tem efectivo poder sobre o seu acto ilícito*. Trata-se de um quarto passo diametralmente oposto àquele que lhe corresponde no caso do intelecto: este não tem nenhuma palavra a dizer no seu próprio processo, ao passo que a vontade tem – e é por isso que se pode dizer que é uma *potência com autêntica posse de si*.

Assim, tudo se conjuga para mostrar que a vontade é uma potência racional. No entanto, seguindo o mesmo fio condutor que se seguiu na análise do intelecto, cabe agora focar uma objecção. O facto de Aristóteles não radicar a diferença no modo de operação mostra, de forma inequívoca, que existe um outro ponto de vista para o problema em causa. Um ponto de vista para o qual a vontade não é uma potência racional, pelo menos no sentido estrito e próprio da expressão. Quando muito, sê-lo-á na medida em que concorra para a *causalidade exterior* da potência racional autêntica, sendo em todo o caso inferior e dominado por esta.

Acontece, todavia, que, ao analisar-se a diferença a partir da causalidade exterior e do eventual domínio sobre outras potências, a conclusão é formalmente idêntica. Com efeito, Duns Escoto leva a noção de *império da vontade* até ao fim, isto é: descreve que a vontade exerce efectivo império sobre aquilo a que chama «potências inferiores»¹¹⁹. Quando se diz que leva a noção até ao fim, está-se a dizer, precisamente, que o império se alastra como que a todos os “territórios”, isto é, a todas as potências inferiores. Por outras palavras: o *efectivo* império alastra até ao *efectivo* domínio *sobre* o intelecto. Trata-se de um império efectivo, ao ponto de a causalidade exterior do intelecto estar dependente do aval da vontade. Já se viu que o intelecto, por si e em virtude de si, ou ficaria paralisado no que respeita à causalidade exterior ou produziria ambos os opostos em simultâneo. Uma vez que a segunda hipótese é impossível, concluiu-se que o intelecto é «ex se» “mudo” relativamente aos actos externos. Veja-se então como, na resposta à crítica acima enunciada, Duns Escoto está a seguir Aristóteles: «non excepit Aristoteles voluntatem a potentia rationali nisi ut potentia rationalis

¹¹⁸ Para um desenvolvimento deste ponto, veja-se EFFLER, R., *op. cit.*; e principalmente KING, P., «Duns Scotus on the Reality of Self-Change», *op. cit.*

¹¹⁹ Cfr., por exemplo, *QSLM* q. 15, a. 2, n.º 36.

sumitur incomplete, scilicet pro notitia oppositorum. Sed dicit illam incompletam nullius extrinseci esse causam nisi determinatione facta aliunde. Quæro: a quo sit determinatio per electionem. Non nisi a potentia eligente, et hoc ut distinguitur contra rationem. Ratio enim non est determinativa, cum sit oppositorum respectu quorum se non potest determinare, nec multo magis aliud a se; aut si determinaret, hoc esset simul ad opposita, sicut Aristoteles arguit de agere»¹²⁰. Quer dizer: o intelecto é uma potência irracional também neste ponto de vista; e a vontade é *plenamente racional* – também no que respeita à causalidade exterior. É-o porque a coordenação das outras potências reside na vontade e apenas nela: «*tota ratio potentiae ad opposita formaliter est in voluntate*»¹²¹.

O que se estudou a propósito quer do intelecto quer do primeiro ponto de vista de consideração da vontade como potência racional também influi neste segundo ponto de vista. Pode-se mesmo dizer, sem temor de exagero, que a interpretação deste passo decide a orientação global a dar à descrição escotista. Por uma parte, tem-se o intelecto, cujo acto elícito é necessário, determinado a um dos opostos, indeterminado na forma da indeterminação *negativa*, passivo de modo radical... Por outra parte, tem-se a vontade, cujo acto elícito é sincronicamente contingente, aberto a todos os possíveis, indeterminado na forma da indeterminação *positiva*, activo de modo radical... E o puzzle constrói-se a partir destas duas peças, que abrem as portas a toda uma antropologia filosófica. O que importa agora perceber é o seguinte: a “visão” primeira dos opostos (isto é, a primeira intelecção) não está em poder do Humano e não radica na própria vontade, mas sim no intelecto. Como se viu, o acto elícito do intelecto não está em poder do agente em que ocorre¹²². *No entanto*, ao dar-se a “visão” primeira dos opostos, dá-se ao mesmo tempo a *primeira abertura formal da vontade*, que supõe a visão primeira e, portanto, o intelecto, mas não é decidida por ele. Duns Escoto di-lo de modo explícito: «voluntas igitur non movetur necessitate naturali, sed habita prima intellectione in potestate eius est convertere intellectum ad considerandum hoc vel illud, et hoc vel illud velle vel nolle; et sic prima volitio omnino est a nobis, nec est ita a casu sicut prima intellectio»¹²³. «*Prima volitio omnino est a nobis*» – este é um ponto decisivo. Em causa está um *império radical da vontade*, primeiro sobre o seu acto elícito, e depois sobre a causalidade exterior. E domínio efectivo, também, sobre as potências inferiores. Dá-se com a causalidade exterior algo de formalmente idêntico ao que se viu pertencer ao acto elícito da

¹²⁰ *Ibid.*, n.º 46.

¹²¹ *Ibid.*, n.º 47. Itálico meu. Cfr., também, *Quodl.*, q. 18, a. 2, n.º 27.

¹²² Cfr. *Quodl.*, q. 21, a. 1, n.º 32.

¹²³ *Ibidem*. A este propósito, cfr. MESSERICH, V., «The Awareness of Causal Initiative and Existential Responsibility in the Thought of Duns Scotus», in *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11–17 sept. 1966 celebrati*, vol. 2, ed. comissão escotista, Studia Scholastico-Scotistica, Roma, 1968, pp. 629-44.

vontade: *a vontade, em virtude dela, se quiser produzir algum efeito, produz o efeito que quiser.*

Duns Escoto não está, portanto, como que a finalizar uma cadeia já iniciada em tempos remotos, ou como que a retocar um panorama mais ou menos moderado. Não: está a afirmar uma causalidade *livre*, para lá do processo causal dos eventos físicos. Ou seja (o que é equivalente, segundo Escoto): está *a descrever uma visão libertária da realidade*, em virtude da qual a vontade, *enquanto vontade*, não está presa a *nenhum* objecto intelectualmente apreendido.

Mas tudo isto suscita uma questão: ao dizer-se que a vontade “*produz*” o efeito que quiser, não se lhe está a conferir uma onnipotência que é contrária aos factos, no que diz respeito à vontade humana (e que só não será contrária aos factos no caso de Deus)? A resposta a esta pergunta envolve dois momentos. *Em primeiro lugar*, segundo Escoto, existe efectivamente uma *infinitude da vontade quanto à sua determinação*. Esta é uma infinitude *constitutiva*, de sorte que também a vontade no Humano é infinita neste sentido. Noutros termos, há uma onnipotência da vontade que ocorre não apenas na vontade de Deus, mas também na vontade dos homens. Em suma, pode-se dizer que Escoto confere uma certa *omnipotência também à vontade no Humano*, *sc.* uma onnipotência quanto a si (em terminologia escolástica, «*quoad se*»). Segundo Escoto, é justamente isto que está em causa quando se diz que a vontade é uma potência racional.

Mas, *em segundo lugar*, a vontade do Humano é *incapaz de criar, no sentido mais próprio do termo*. Isto é, embora a vontade nos homens seja constitutivamente marcada por uma onnipotência quanto a si – quanto à sua determinação – é incapaz de criar algo exterior a si (em termos escolásticos, dir-se-ia que não é onnipotente «*quoad alterum*»). Segundo Escoto, é precisamente neste ponto que reside a diferença entre a vontade infinita e a vontade finita: esta é como que onnipotente “apenas” quanto à sua determinação, enquanto aquela é onnipotente em todos os sentidos, mormente no sentido em que é capaz de criar «*ad extra*»¹²⁴.

A interpretação que se está a desenhar resulta, portanto, no seguinte: *a descrição escotista reflecte uma visão libertária da realidade*. Nesta descrição, joga-se toda uma orientação a dar à filosofia de Escoto ou – mais precisamente – toda uma orientação a dar à compreensão do Humano *enquanto Humano*. Para aprofundar e clarificar aquilo que está aqui envolvido, tenha-se em mente o facto de a esmagadora maioria dos intérpretes escotistas não seguir esta interpretação. Este aspecto é digno de nota: Bonansea, Ingham, Wolter, Roy Effler, entre muitos outros, partilham a *posição comum* de que a descrição escotista não é libertária, antes consiste num voluntarismo moderado. Numa tentativa de dar a ver um Escoto comedido,

¹²⁴ A este propósito, cfr. EFFLER, R., *op. cit.*

um dos mais eminentes escotistas chega ao ponto de afirmar que o voluntarismo de Escoto está muito próximo do intelectualismo de Tomás de Aquino¹²⁵. Cheguem ou não a este tipo de conclusões extremas, todos aqueles comentadores têm uma tese comum, e distinguem-se também por uma *contestação comum*: alegam que um Escoto libertário seria um Escoto radicalmente arbitrário. Caracteriza-os uma posição comum, uma contestação comum – e também o *recurso comum* a um único excerto de um único texto. Trata-se de uma passagem da *Lectura*, na qual Escoto atribui ao objecto intelectualmente apreendido o papel de certa causa eficiente do acto livre. O contexto em que Escoto atribui este papel ao objecto intelectualmente apreendido é o de uma crítica a Henrique de Gand: «alia opinio – Gandavi – extrema est, quod sola voluntas est causa effectiva respectu actus volendi, et obiectum cognitum est tantum causa ‘sine qua non’»¹²⁶.

Começando por aquilo que se denominou “contestação comum”, haveria que perguntar àqueles intérpretes escotistas: qual a razão para se dizer que um Escoto *libertário* é um Escoto *radicalmente arbitrário*? A resposta parece ecoar ao fundo: “porque a vontade seria cega, isto é, agiria no vácuo”. A quem assim respondesse, haveria que devolver a pergunta: *qual a razão para se dizer isso*? E qual a razão para se dizer que tal consequência obriga a recusar imediatamente que Escoto tenha defendido a posição libertária? Na verdade – e embora se insista em alegar o contrário – a visão libertária da realidade não aponta: (i) nem para a arbitrariedade radical; (ii) nem para um agir “cego”, ou no vácuo. Que não aponta para um agir no vácuo, já foi visto, nomeadamente quando se estudou que existe sempre, e primeiramente, uma visão - isto é, existe sempre uma «prima intellectio» antes da acção. Tal como Escoto afirma noutro texto, o intelecto é «*prius naturaliter*»¹²⁷. A acção não é, pois, “cega”, nem se dá no vácuo. E isto justamente pelo seguinte: *exige sempre a notícia dos opostos, sempre um objecto intelectualmente apreendido*. A concepção da vontade que se tenta desenhar não aponta mesmo para uma arbitrariedade radical, pois Escoto não diz que o

¹²⁵ BONANSEA, B. M., *Man and His Approach to God in John Duns Scotus*, University Press of America, Lanham, Nova Iorque e Londres, 1983, p. 80: «Such a voluntarism, while far removed from the extreme voluntaristic trends of some modern and contemporary philosophies, comes close to the intellectualism of St. Thomas» (italico meu). Cfr., também, LEE, P., «The Relation Between Intellect and Will in Free Choice According to Aquinas and Scotus», *The Thomist*, 49 (1985), pp. 321-42.

¹²⁶ *Lect.* II, d. 25, q. un, n.º 54 (Vat.). Para uma leitura da posição de Henrique de Gand, cfr., vg.: *Quodlibet* I, q. 15, *in corp.*: «Absolute igitur dicendum quod voluntatis actionem necessario præcedit cognitio intellectus, sine qua prævia nihil potest velle; *ibid.*, q. 17, *in corp.*: «Quod bonum apprehensum determinat voluntatem ad volendum, tamquam id sine quo nihil potest velle, indubitanter verum est» IX, q. 5, *in corp.*: «Simpliciter ergo dicendum quod voluntas in actum volendi a nullo alio, sed a se ipsa sola movetur; q. 6, *in corp.*: «Ad actum imperii a voluntate, prævium oportet esse actum intellectus, quia incognita velle non possumus; X, q. 9, *in corp.*: «Voluntas simpliciter et omnino active est quoad actum volendi»; XII, q. 26, *in corp.*: «Secundum quod sæpe dixi, licet principium voluntatis sit ab intellectu et volitio causatur a bono apprehenso, non tamen hoc est sicut ex causa ‘propter quam sic’, sed solummodo sicut ex causa ‘sine qua non’; *ibidem*: «Verum est [...] quod intellectus existens in actu præcedat omnem actum voluntatis ut causa ‘sine qua non’» (Veja-se o elenco de muitos mais passos para além destes, que se encontra em *Iovannis Duns Scoti opera omnia*, ed. comissão escotista, vol. 19, Typis Polyglottis Vaticanis, Vaticano, 1993, p. 246).

¹²⁷ Cfr. *Ord.* I, d. 8, pars 1, q. 3, n.ºs 56-61 (Vat.).

intelecto é *irrelevante* para a acção livre. Segundo Escoto, existe, de facto e sempre, um objecto intelectualmente apreendido, o qual não é irrelevante para a acção. Neste sentido, pode-se dizer que existe um *condicionamento na vontade*. Este assenta no facto de haver uma *lucidez no acto da vontade* – ou seja, sempre, e primeiramente, uma visão e, neste sentido, qualquer coisa como uma “mediação pelo intelecto”. *O que não existe é um objecto que determine a acção*. E é nisto que reside a visão libertária da realidade, defendida por Escoto, como se conclui pelos textos. Não se trata de uma arbitrariedade radical. Não se trata de um agir cego ou no vácuo. Trata-se apenas – embora radicalmente – de uma *indeterminação* da vontade, também no que à causalidade exterior diz respeito. Mas insista-se: isto sem se retirar a *lucidez* ao acto da vontade.

Constitua ou não constitua uma certa causa eficiente da acção livre, o intelecto certamente não é uma *causa determinante* da mesma. Dá-se justamente *o inverso*, tal como já se viu ser defendido por Escoto: a vontade é que se autodetermina e, ao autodeterminar-se, determina todas as potências inferiores – intelecto incluído. E acresce o seguinte: escreve-se «*constitua ou não constitua uma causa eficiente da acção livre*», porque Escoto parece ter modificado a sua posição a este respeito. Com efeito, os textos parecem apontar para o facto de, com o tempo, Escoto se ter aproximado da visão de Henrique de Gand, segundo a qual o intelecto mais não é do que uma «causa sine qua non» da acção livre¹²⁸. É isso que está presente, por exemplo, no próprio texto que tem servido de fio condutor deste capítulo, texto esse que se sabe ter sido escrito pelo autor na juventude e revisto na fase final de sua vida. A propósito do intelecto, afirma Escoto: «*immo præcise sumptus, etiam respectu extrinseci, est irrationalis; solummodo autem secundum quid rationalis, in quantum præexistit ad actum potentiae rationalis*»¹²⁹. E, na verdade, até mesmo uma das defensoras de um Duns Escoto moderado (pelo menos) admite – em nota de pé de página¹³⁰ – que ele se aproximou da posição de Henrique de Gand.

No entanto, o mais significativo para aquilo que aqui se trata de pôr em evidência não é que Escoto tenha ou não tenha mudado a sua análise a respeito do papel do intelecto. O mais importante é a tese que está a ser defendida: a descrição escotista aponta para uma visão libertária da realidade. Ora, aquilo que é crucial, neste contexto, é compreender *o que se entende por causa*. Vendo bem, o exposto tem subjacentes duas hipóteses a este respeito, com as posições escotistas que daí decorrem. Por um lado, uma causa pode consistir em algo que

¹²⁸ DUMONT, S., «Did Duns Scotus Change his Mind on the Will?», in *Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, ed. Jan A. Aertsen, Kent, Emery, Jr. e Andreas Speer, Berlin e Nova Iorque, 2001, pp. 719-94.

¹²⁹ *QSLM*, q. 15, a. 2, n.º 38. Itálico meu.

¹³⁰ Cfr. INGHAM, M. B., «Letting Scotus Speak for Himself», *Medieval Philosophy and Theology*, 10 (2001), pp. 173-216», em particular p. 184 (nota 22).

determina o acto livre. Este é o “sentido forte” da noção de causa. E, neste caso, o objecto intelectualmente apreendido *não é causa nenhuma* (ou, quando muito, cai no âmbito das «*causæ sine quibus non*»). Mas, por outro lado, uma causa também pode ser algo que não determina o acto livre, e então, o objecto intelectualmente apreendido é susceptível de ser tomado como *uma certa causa da acção*. Ora, o que Escoto está a dizer na *Lectura* é isso mesmo, e nada mais do que isso: o objecto intelectualmente apreendido é uma certa causa, mas não é – de modo algum – uma causa *determinante* do acto livre. Noutros termos: o objecto exerce um certo *condicionamento na vontade*. Mas, segundo Escoto, este é um *condicionamento não causal* (no “sentido forte” da noção de causa, isto é, no primeiro sentido acima apontado).

Um dos textos mais claros a este respeito tem que ver com o conceito de imputabilidade. Escoto escreve que o acto está «in libera postetate agentis; et, *licet ad istam potestatem concurrant intellectus et voluntas, tamen illa indifferentia qua posset non fieri illud quod fit et posset fieri illud quod non fit [...] non potest complete reduci nisi in ipsam voluntatem*»¹³¹. E Escoto insiste: «Voluntas autem sola habet *indifferentiam ad contradictoria*, et talem quod ipsa est sui determinativa ad alterum eorum [...]. Propter hoc igitur quod actus eius sic *indifferenter est in eius potestate, licet non nisi supposita intellectione*, ideo per se est imputabilis agentis»¹³². O fundamental joga-se nisto: ambas as noções de causa (conjugadas com as conclusões que Escoto delas retira) inviabilizam uma visão “cega” ou *radicalmente arbitrária* da vontade. Ao mesmo tempo, viabilizam – isso sim – não só uma lucidez no acto da vontade mas também uma visão radicalmente libertária da vontade. Por um lado, a vontade *não é radicalmente arbitrária*, porque não é “cega”. Mas, por outro lado, caracteriza-se por uma componente *fortemente libertária*, porque, face a todos os possíveis, a vontade, se quiser agir e produzir um efeito, age como quiser e produz o efeito que quiser.

Importa agora dar mais um passo e considerar o seguinte: sendo certo que a descrição escotista inviabiliza uma arbitrariedade *radical*, não é menos certo que, na visão de Escoto, existe uma *certa* arbitrariedade, nomeadamente na *fixação divina da lei moral*, na *acção criadora de Deus* e na *relação de Deus com as criaturas*. Uma vez mais, Escoto procura levar a análise até às últimas consequências: (i) afirmar de Deus que é intrinsecamente justo é implicar que tudo aquilo que estabelecer será recto; (ii) afirmar de Deus que é onipotente é implicar que está aberto a todos os possíveis, tudo podendo estabelecer e tudo podendo criar; (iii) afirmar de Deus que a sua relação com as criaturas é de puro amor é implicar que nada lhes deve e tudo lhes concede, pura e simplesmente na medida em que quer. Afirmar estes três

¹³¹ *Quodl.*, q. 18, a. 2, n.º 24. Itálico meu.

¹³² *Ibidem*. Itálico meu.

pontos é implicar, por seu turno, uma *certa* arbitrariedade: tudo está suspenso em Deus – na sua vontade, intrinsecamente *justa, omnipotente, arbitrária*.

Em primeiro lugar, existe uma *certa arbitrariedade na fixação da lei moral*. Neste contexto, há-que perguntar se pode dizer-se que existe justiça em Deus? Esta dúvida chama a si uma outra: em derradeira análise, o que se entende por “justiça”? Para responder a esta segunda questão, Escoto recorre a Anselmo de Cantuária¹³³: «iustitia est rectitudo voluntatis propter se servata»¹³⁴. Ora, esta rectidão pode ser constitutiva e inalienável a quem a possui, de tal modo que não é susceptível de ser encurvada; ou pode ser derivada de uma ordenação racional e legal, de tal forma que seja anterior e como que exterior a quem a possui. Escoto chama «*iustitia inobliquabilis*» ao primeiro sentido de rectidão da vontade. E não hesita em responder ao problema de saber se este tipo de justiça se dá em Deus: «Primo modo habet enim rectitudinem voluntatis, imo voluntatem inobliquabilem»¹³⁵. No entanto, o problema agudiza-se no segundo sentido de rectidão da vontade, que Escoto denomina «*iustitia ad alterum*»¹³⁶. Agudiza-se, desde logo, porque o doutor subtil faz jus ao seu nome e identifica subdivisões formais dentro da «*iustitia ad alterum*». Em primeiro lugar, existe uma justiça «quasi universalis ad alterum». Em segundo lugar, existe uma justiça «*particularis ad alterum*». Como se não bastasse, esta subdivide-se, por seu turno, em «*iustitia quasi ad alterum*» e «*iustitia simpliciter ad alterum*»¹³⁷.

Estas distinções não são puramente bizantinas: é a partir delas que Escoto descreve a intrínseca justiça de Deus, bem como uma *certa* arbitrariedade na fixação da lei moral. Assim, *em primeiro lugar*, a justiça «quasi universalis ad alterum» consiste, precisamente, na justiça legal. Este sentido genérico de justiça «ad alterum» será atribuído a Deus se houver alguma lei que não seja derivada da sua vontade, ou seja, se houver alguma lei anterior e como que exterior a ela¹³⁸. A existir essa lei, concluir-se-á novamente que a fixação legal não é arbitrária no modo da arbitrariedade radical, porquanto nem mesmo a vontade de Deus será capaz de revogar esse princípio. E Escoto vinca a existência de uma tal lei: «est quidem ista lex: ‘Deus est diligendus’»¹³⁹. *Em segundo lugar*, Deus caracteriza-se por uma justiça particular «quasi ad alterum»: «est in ipso, quia voluntas sua determinatur per rectitudinem ad volendum illud

¹³³ Cfr. *De ver*, c. XII (PL, 158, 480-4).

¹³⁴ *Ord.* IV, d. 46, q. 1, n.º 6 (W).

¹³⁵ *Ibid.*, n.º 7.

¹³⁶ É de notar que Escoto afirma que esta é a definição de justiça: «secundum quod de ea tractat Aristoteles V *Ethicorum* [cap. 3] qui addit ultra hanc rationem hoc [i.e., acrescenta à definição de Anselmo], quod est “esse ad alterum”» (*ibid.*, n.º 6).

¹³⁷ Cfr. *ibid.*, n.º 8.

¹³⁸ *Ibid.*, n.º 9: «Prima istarum, scilicet legalis, posset poni in Deo, si esset alia lex prior determinatione voluntatis suæ, cui legi, et in hoc legislatori, quasi alteri voluntas sua recte concordaret».

¹³⁹ *Ibidem*.

quod decet suam bonitatem»¹⁴⁰. Estes dois pontos são, pois, explícitos: Deus deve algo. *No entanto*, nem por isso deixa de haver uma certa arbitrariedade, porque Deus não deve absolutamente nada a ninguém *excepto à sua própria bondade*: «Deus est diligendus»; «decet suam bonitatem». É fundamental perceber este ponto; caso contrário, cair-se-á no erro de pensar que a descrição escotista não é radicalmente *libertária*. É-o com efeito, porque não há como sustentar que a bondade divina esteja dependente ou seja como que derivada de algum objecto «ad extra», isto é, sem relação explícita a Deus («ad intra», portanto). E muito menos se conseguirá sustentar uma tal posição na esteira de Escoto. É certo que Deus se caracteriza por uma justiça “como que” («quasi») para com outro. Mas este “outro” é a *sua* própria essência e bondade. Na verdade, pode-se dizer que esta nem sequer é uma lei para Deus: trata-se pura e simplesmente da realização da sua natureza. Quer dizer, trata-se de *lei natural*. Ora, esta é uma expressão como que redundante para Deus. Se se quiser adoptar a terminologia escolástica, dir-se-ia que o princípio «Deus est diligendus» é uma lei «quoad nos», enquanto para Deus se resume ao cumprimento da sua própria natureza. É por isto que nem sequer o próprio Deus pode odiar-se a si mesmo. Mas este facto enquadra-se num claro registo «ad intra» (não subordinado a qualquer objecto secundário) e não significa senão puro cumprimento da natureza de Deus, que é, neste sentido, a própria raiz da lei em causa.

Um novo confronto com os defensores de um Escoto comedido pode ajudar a compreender o que acabou de ser estudado e a prosseguir na análise. Cruz González-Ayesta, por exemplo, sustenta que a posição escotista segundo a qual Deus é incapaz de odiar-se a si próprio inviabiliza uma interpretação libertária de Escoto. Argumenta González-Ayesta que os defensores de um Escoto libertário sustentam uma constitutiva abertura a todos os opostos, mas não saberão como compatibilizar com a sua análise esta impossibilidade de Deus se odiar a si próprio¹⁴¹. Ora, se se está a ver bem, o erro interpretativo daquela comentadora reside precisamente neste ponto: os defensores de um Escoto libertário não sustentam a abertura a todos os *opostos*, mas sim a abertura a todos os *possíveis*. E o que é um possível, segundo Escoto? Já se viu ser aquilo que não envolve contradição. Acontece que o ódio de Deus por Deus não é apenas um possível não actualizado, nem é apenas um acto mais ou menos estranho. Não: é algo que colide com o princípio «Deus est diligendus». É, portanto, *irrepresentável*, porque *impossível – contraditório* em seus termos. Sendo assim, o que se garante uma vez mais é que a descrição escotista: (i) não consiste numa visão radicalmente arbitrária da vontade – Deus não pode ir contra o primeiro princípio, nem contra a sua bondade; (ii) resulta de uma certa visão arbitrária na fixação da lei moral, uma vez que

¹⁴⁰ *Ibid.*, n.º 10.

¹⁴¹ Cfr. GONZÁLEZ-AYESTA, C., «A Paradox in Scotus’s Account of Freedom of the Will», *Itinerarium*, 55 (2009), pp. 457-79.

«*quidquid non includit contradictionem*, potest simpliciter agere, et ita velle. Sed non potest aliquid velle, quod non possit *recte* velle, quia voluntas sua est prima regula; ergo *quidquid non includit contradictionem* potest intelligi velle, et ita eum illa iustitia secunda determinet ad aliquid, *cuius oppositum non includit contradictionem*, potest Deus velle, *et recte velle*, et agere *præter illam iustitiam secundam*»¹⁴². Esta justiça secundária tem que ver, precisamente, com o facto de Deus não dever *nada* às criaturas, de tal modo que tudo aquilo que estabelecer será justo, porque “sai de Deus”, que é intrinsecamente justo. Na verdade, todas as leis morais que não sejam o primeiro princípio e que dele não decorram com necessidade são leis estabelecidas pela vontade de Deus. É o próprio Deus que escolhe estabelecer uma qualquer lei e, ao estabelecê-la, *a torna justa*. Trata-se, com efeito, de uma visão radicalmente libertária no que respeita à fixação da lei moral: «Sic Deus se habet in operando, nam intellectus – ut prior est voluntate – non statuit legem, sed offert primo voluntati suæ; voluntas autem acceptat sic oblatum, et tunc statuitur lex; quia tamen opposita eorum quæ statua sunt, sunt possibilia, ideo potest legem mutare et aliter agere [...]; unde faciendo contrarium, statuit aliam legem, secundum quam etiam ordinate operetur»¹⁴³. Para quem, ainda assim, persistir em conceber a descrição escotista como algo que não aponta para uma certa arbitrariedade de Deus na fixação da lei («ad extra»; «simpliciter ad alterum»), cite-se mais uma passagem: «voluntas divina non habeat rectitudinem inclinantem determinate ad aliquid, nisi ad suam bonitatem, quasi ad alterum, (nam ad *quodcumque aliud obiectum mere contingenter se habet, ita quod æque potest in hoc et in eius oppositum*), sequitur quod nullam iustitiam habet, nisi ad reddendum suæ bonitati vel voluntati»¹⁴⁴. Toda a fixação da lei moral está, portanto, suspensa na vontade divina, e não o contrário – tudo o que é justo é justo porque Deus o quer, e não vice-versa; mais ainda: se Deus quiser que “x” deixe de ser justo e que “não x” passe a sê-lo, então “x” deixará de ser justo e “não x” passará a sê-lo.

Em segundo lugar, existe uma certa *arbitrariedade na acção criadora de Deus*. Tal como se afirmou, dizer de Deus que é onipotente é implicar que esteja aberto a todos os possíveis e todos possa criar. Acontece que Deus não criou porque uma qualquer *razão* o impeliu a criar – criou *na medida em que quis*. Não será necessário um grande esforço para se perceber o quão abstrusa seria para Escoto a tese segundo a qual os possíveis exercem pressão sobre Deus, como que “dizendo de si mesmos” que têm maior “razão de bem”. Na verdade, «intellectus apprehendit agibile, antequam voluntas illud velit, sed non apprehendit determinate hoc esse agendum, quod *apprehendere* dicitur *dictare*; imo, ut neutrum est, offert voluntati divinæ, qua determinate per volitionem suam illud esse agendum, intellectus

¹⁴² *Ord.* IV, d. 46, q. 1, n.º 20 (W). Itálico meu.

¹⁴³ *Lect.* I, d. 44, n.º 4 (Vat.).

¹⁴⁴ *Ord.* IV, d. 46, q. 1, n.º 24 (W). Itálico meu.

apprehendit tanquam verum illud agendum»¹⁴⁵. A ideia de que Deus está inclinado a um qualquer objecto secundário é de todo abstrusa, porque consiste numa inversão das relações. Mais precisamente: consiste numa inversão tal que Deus passará a ser tomado como devedor da criação. Ora, o que acontece é precisamente o contrário: Deus não deve nada a ninguém senão à sua própria bondade, e esta *não depende de nenhum objecto secundário* – é claramente «ad intra». Repita-se: não se trata de Deus estar inclinado (e muito menos forçado) a criar o melhor dos mundos possíveis nem o que quer que seja, precisamente porque «ad nullum obiectum secundarium ita determinate inclinatur voluntas divina per aliquid in ipsa, quod sibi repugnet, iuste inclinari ad oppositum illius, quia sicut sine contradictione potest oppositum velle, ita potest iuste velle, alioquin posset absolute velle, et non iuste, quod est inconveniens»¹⁴⁶. Numa palavra: Deus é justo, não porque deveria estabelecer uma certa lei e criar alguma coisa, mas pura e simplesmente porque, mesmo sem ter de estabelecer nada e contemplando especulativamente as possíveis criações, na sua onnipotência estabeleceu uma lei e criou um mundo. E isto não por uma razão, repita-se, mas – sem dever o que quer que seja – pura e simplesmente na medida em que quis assim.

Em terceiro lugar – e no seguimento do exposto – percebe-se que existe uma *arbitrariedade na relação de Deus com as criaturas*. Já se viu que Deus é marcado por uma justiça que não pode ser “torcida” («iustitia inobliquabilis»). E deve algo a si mesmo “como que” a um outro («quasi ad alterum»). Isto é, possui justiça como que universal «ad alterum» e justiça particular «quasi ad alterum». Resta saber, de modo mais explícito, se também possui justiça particular «simpliciter ad alterum». Ora é precisamente ao tratar da arbitrariedade de Deus na sua relação com as criaturas que Duns Escoto responde de modo negativo. Este ponto já se encontrava tacitamente implicado na análise anterior: Deus não deve nada a ninguém excepto à sua bondade, e haveria que provar de que modo é que a bondade de Deus está dependente do que ele estabelece ou cria («ad extra»). Segundo Duns Escoto, *não está de maneira alguma*. Ao instituir-se uma tal dependência, chegar-se-ia ao ponto de admitir pelo menos a representabilidade de que Deus fosse injusto. E é justamente isso que Escoto rejeita: a justiça de Deus é «inobliquabilis», quer dizer, é insusceptível de torção. Acontece que todas as acções divinas «ad extra» admitem o seu contrário, porquanto este é possível (representável, não contraditório). Por exemplo: (i) a hipótese de o justo Pedro ser condenado é um possível, porque não envolve contradição; (ii) a hipótese de Deus condenar o justo Pedro também é possível, porque não envolve contradição e Deus é de tal modo onnipotente que está aberto a todos os possíveis e todos pode estabelecer ou criar. Destas duas premissas

¹⁴⁵ Ord IV, d. 46, q. 1, n.º 37 (W). Cfr. também Ord I, d. 39, q. un. (Wat.).

¹⁴⁶ Ord IV, d. 46, q. 1, n.º 27 (W). Cfr. também Rep IA, d. 44, q. 2, n.ºs 11-2.

conclui-se, precisamente, o seguinte: se Deus não pudesse condenar com justiça o justo Pedro, então seria representável um Deus injusto, *o que é absurdo*: «alioquin posset absolute velle, et non iuste, *quod est inconveniens*»¹⁴⁷. Deus pode, portanto, agir para com Pedro do modo completamente oposto à forma como agiu e como está a agir neste momento, e também nesse caso estará a agir de modo justo – como poderia não estar, se é intrinsecamente justo?... Conclui Escoto: «Dico ergo, quod potest velle Petrum damnari, et iuste velle, quia illud particulare istum: Petrum salvari, non necessario requiritur ad iustum publicum, quin oppositum eius possit ordinari ad illud idem, scilicet ad condecantiam divinæ bonitatis»¹⁴⁸. Este aspecto é agudizado na análise desta relação de Deus «*simpliciter* ad alterum», porque aquilo que está em causa é que nem sequer faz sentido falar-se de justiça neste âmbito. De facto, não existe justiça particular «*simpliciter* ad alterum», porque Deus «*non simpliciter est debitor*, nisi bonitati suæ, ut diligat eam»¹⁴⁹. Em vez de se lhe atribuir justiça neste âmbito, aquilo que se lhe deve atribuir é *generosidade absoluta*: Deus estabelece uma relação com a criatura «mere liberaliter»¹⁵⁰, «ex liberalitate sua»¹⁵¹, sem estar inclinado a relacionar-se com quem quer que seja – nada devendo, pura e simplesmente na medida em que quis cada homem.

Em suma, o que se desenha é uma certa arbitrariedade na lei moral, uma certa arbitrariedade no acto de criação, e uma certa arbitrariedade na relação com as criaturas. Ao fitar todas estas conclusões escotistas, um leitor moderno poderia objectar: “um Deus assim não é um Deus louco?”. Ora, a esse alguém Escoto *poderia* responder:¹⁵² de facto, há sem dúvida um “quê” de loucura num Deus que nada deve a um outro e tudo fixa, num Deus que não está inclinado a criar o que quer que seja e cria um mundo, num Deus que não é impelido a relacionar-se com ninguém excepto com ele próprio e entra em relação com o infinitamente inferior que é cada um dos homens. O mundo do pensamento busca razões para isso (o melhor dos mundos possíveis, etc.). Mas o que se viu permite interpretar que tudo está suspenso nesta *loucura de Deus*, nesta *acção ou relação* que não nasce de uma motivação racional ou acto do intelecto, mas de um puro e simples *querer de Deus*, *acto da vontade* – que é a razão mais sobrenatural¹⁵³.

¹⁴⁷ Ord IV, d. 46, q. 1, n.º 27 (W).

¹⁴⁸ Ibid., n.º 41.

¹⁴⁹ Ibid., n.º 45. Itálico meu.

¹⁵⁰ Rep. IA, d. 44, q.2, n.º 11.

¹⁵¹ Ord IV, d. 46, q. 1, n.º 45 (W).

¹⁵² Acentua-se o condicional, porque o que a seguir se diz tem o carácter de uma extrapolação e carece de base textual no próprio *corpus*.

¹⁵³ A este propósito, cfr. WILLIAMS, T., «Reason, Morality and Voluntarism in Duns Scotus: a Pseudo-Problem Dissolved», *The Modern Schoolman*, 74 (1997), pp. 73-94; *ibid.*, «The Libertarian Foundations of Scotus's Moral Philosophy», in *Thomist*, 62 (1998), pp. 193-215; *ibid.*, «The Unmitigated Scotus», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 80 (1998), pp. 162-81; *ibid.*, «A Most Methodical Lover? On Scotus's Arbitrary Creator», *Journal of the History of Philosophy*, 38 (2000), pp. 169-202; FERRO, N., «O que Deus deve a si mesmo e a neutralidade

Posto isto, estão finalmente criadas as condições para se *começar* a compreender até onde levam os aspectos tratados neste subcapítulo. À luz dos elementos que se acabou de estudar, vê-se, em *primeiro* lugar, que a vontade:

1. *não age necessariamente*, antes é capaz de suspender o acto elícito, quer dizer, é capaz de «neque nolle neque velle» (ou simplesmente «non velle»);
2. quando age, está *aberta a todos os possíveis*, sendo portanto caracterizada por uma *indeterminação positiva*, a qual requer e implica a sua capacidade de autodeterminação (ou automovimento);
3. é marcada por uma actualidade absoluta, algo equivalente a dizer que é *radicalmente activa*;
4. *tem poder* sobre o seu acto elícito;
5. *é capaz de produzir causalidade exterior* em virtude de si, e impera sobre as potências inferiores, nomeadamente o intelecto.

Todos estes elementos implicam, em *segundo* lugar, a percepção de que a vontade *é uma potência racional*. A descrição escotista exige que se vá ainda mais longe: esta não é apenas uma potência racional, mas *a única* potência digna desse nome, no seu sentido estrito. É por isso que Escoto afirma, em jeito de conclusão da sua análise sobre a diferença entre potências racionais e irracionais: «Si autem intelligitur rationalis, id est *cum ratione*, tunc voluntas est proprie rationalis. Et ipsa est oppositorum, tam quoad actum proprium quam quoad actus inferiorum; et non oppositorum modo naturæ, sicut intellectus non potens se determinare ad alterum, sed *modo libero potens se determinare*. Et ideo est potentia, quia ipsa aliquid potest, nam potest se determinare. Intellectus autem proprie non est potentia respectu extrinsecorum, quia ipse, si est oppositorum, non potest quis determinare; et nisi determinetur, nihil extra poterit»¹⁵⁴.

Tudo conjugado, a distinção aristotélica (de acordo com Aristóteles ou para seu pesar) tem de ser tomada como a diferença entre *natureza* e *vontade*: «Unde prima divisio principiorum activorum est in natura et voluntate»¹⁵⁵. Este *terceiro* aspecto é crucial para se

existencial do possível», comunicação apresentada no colóquio *Razão-Optimismo-Teodiceia: a Herança de Leibniz no Iluminismo Europeu*, que teve lugar na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (de 25 a 27 de Novembro de 2010), cedida pelo autor.

Referem-se apenas alguns dos artigos cuja interpretação vai substancialmente ao encontro da análise produzida no presente trabalho. Contudo, sabe-se que a bibliografia de orientação oposta é muitíssimo mais vasta. É de referir, ainda, que a conclusão acima produzida é exacerbada por vários autores modernos. Segundo Leibniz, por exemplo, uma posição acerca da vontade divina como a de Escoto obriga a equiparar Deus a Calígula. Cfr., vg, *ET*, Gerhardt VI, p. 206.

¹⁵⁴ *QSLM*, q. 15, a. 2, n.º 41. Itálico meu.

¹⁵⁵ *Ibid.*, a. 1, n.º 23.

entender a possibilidade de desvinculação concebida por Escoto, e terá de ser amplamente desenvolvido no próximo capítulo. No entanto, os elementos acima estudados já começam a desvendar o que aqui está em causa. Por ora, concentre-se a análise deste aspecto em dois pontos.

O *primeiro ponto* tem que ver com o facto de tudo isto implicar que *a vontade é sempre livre*. Com efeito, a distinção entre potências manifesta que a vontade não está presa ao necessário determinismo da natureza, antes é constitutivamente liberdade. Pode-se assim reinvocar um elemento estudado no momento oportuno: “vontade” e “liberdade” são sinónimos, de tal sorte que uma vontade não livre (i.e., que age ao modo da natureza) constitui uma «*contradictio in terminis*». A vontade, tal como Escoto a descreve, é essencialmente liberdade. E uma liberdade assim descrita é, por sua vez, uma *perfeição pura*.

Agora pergunta-se: o que é uma perfeição pura?

O *corpus scotisticum* não contém uma definição exacta daquele conceito, mas antes uma descrição. Uma vez mais, Escoto recorre a Anselmo: «*perfectio simpliciter est quæ in quolibet habente ipsam melius est ipsam habere, quam non-ipsam habere*»¹⁵⁶. Não é este o lugar para se produzir uma análise exaustiva do conceito de perfeição pura, e muito menos para se ver até que ponto a análise escotista se aproxima e se afasta da descrição anselmiana¹⁵⁷. Importa apenas extrair o que de decisivo está em causa nela: *uma perfeição pura é algo que é melhor ter do que não ter*. Não se estranhará, portanto, a afirmação de Escoto, segundo a qual «*omnis perfectio simpliciter, et in summo, inest necessario naturæ summæ*»¹⁵⁸. Resta saber se a vontade livre é mesmo uma perfeição pura. Quer dizer, falta saber se é mesmo melhor dispor dela do que dela não dispor. Duns Escoto toca neste ponto no texto que está a servir de fio condutor para o presente capítulo: «*Quis enim negat activum esse perfectius, quanto minus dependens et determinatum et limitatum respectu actus vel effectus? [...] Hæc enim nobilior est contingentia necessitate*»¹⁵⁹. Duns Escoto está novamente a fazer uso do conceito de indeterminação positiva, que corresponde à contingência sincrónica – um poder activo e efectivo sobre si, *sc.* uma completa posse de si. A partir deste ponto, Duns Escoto mais não faz do que firmar-se no óbvio: quem negará que um agente é tanto mais perfeito quanto mais positivamente indeterminado (independente, activo...) for?... A liberdade

¹⁵⁶ *Quodl.*, q. 5, a. 2, n.º 31. Cfr., também, *De prim. princ.*, c. 4., terceira conclusão, n.º 53. E, para um confronto com a proposição de Anselmo, cfr., *Monol.*, c. XV (PL 158, 161D-164A).

¹⁵⁷ A este propósito, cfr. *De prim. princ.*, terceira conclusão, n.º 53-4. Cfr., ainda, HOERES, W. *La volontà come perfezione pura in Duns Scotus*, ed. italiana, tradução de Alfredo Bizzotto, Liviana, Pádua, 1976, *passim*; SEIFERT, J., «A vontade como perfeição pura e a nova concepção não-eudemonística do amor segundo Duns Scotus», *Veritas*, 50 (2005), pp. 51-84; WOLTER, A. B., *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, Nova Iorque, 1946, em particular pp. 162-75.

¹⁵⁸ *De prim. princ.*, c. 4., terceira conclusão, n.º 53.

¹⁵⁹ *QSLM*, q. 15, a. 2, n.º 44.

é, pois, uma perfeição pura. Não é, portanto, de espantar que à passagem acima citada se siga uma referência ao acto de criação: «Hæc enim nobilior est contingentia necessitate, [...] quomodo perfectionis est in Deo nihil necessario causare»¹⁶⁰. Também assim se percebe a razão por que se estudou a arbitrariedade na vontade divina: Deus é o «summe indeterminatus»¹⁶¹, e a sua arbitrariedade na fixação da lei, no acto de criação e na relação com as criaturas é o *paradigma da vontade (livre)*. Ora bem: segundo Escoto, todas as perfeições puras são transcendentais. Também não é aqui o lugar para produzir uma análise exaustiva desta noção¹⁶². No entanto, importa perceber que a descrição escotista alarga o âmbito dos transcendentais, de tal modo que estes não se reduzem àquilo que é comum a (e presente em) todos os entes. Segundo Escoto, é transcendental tudo aquilo que não está reduzido a um género: «transcendens quodcumque nullum habet genus sub qua contineatur. Unde de ratione transcendentis est non habere prædicatum supervenienti nisi ens»¹⁶³. Segundo Escoto, existem, portanto, muito mais transcendentais do que aqueles que a tradição estabeleceu. Mas agora há que dar mais um passo e firmar aquela que é, segundo Escoto, a especificidade dos transcendentais a que se chama “perfeições puras”: as perfeições puras são *predicadas univocamente de Deus e do Humano*, independentemente de tal univocidade ser depois especificada no modo infinito ou finito.

Veja-se o caminho que está a ser seguido: estudou-se que a diferença primeira entre as potências reside na diferença entre natureza e vontade. Acabou de se analisar que a vontade é uma perfeição pura, de tal modo que é predicada univocamente de Deus e do Humano. Falta agora dar um derradeiro passo, que terá de ser retomado e amplamente desenvolvido no próximo capítulo. No final do primeiro subcapítulo, escreveu-se que, se o Humano for formalmente constituído por uma potência racional, deixará de poder ser tomado como uma «substantia» fixa e dada, para ter de ser tomado como um “alguém”. De sorte que o acontecimento “Homem” passará a ter de ser compreendido como tarefa de aquisição responsável. É justamente para isso que remete o *segundo ponto* deste terceiro aspecto. A pessoa humana dispõe, efectiva e constitutivamente, da potência racional, de tal forma que, segundo Escoto, não faz sentido defini-la como «*id quod est perfectissimum in tota natura*»¹⁶⁴. Não: a vontade transcende toda a classe de princípios da natureza – mais: transcende completamente a natureza, não havendo qualquer exemplo dentro desta para

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ *Ibid.*, n.º 32.

¹⁶² A este propósito, cfr., por exemplo, WOLTER, A. B., *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, op. cit.; GRACIA, J. J. E., «Scotus's Conception of Metaphysics: The Study of the Transcendentals», *Franciscan Studies*, 56 (1998), pp. 153-68.

¹⁶³ *Opus Oxoniensis*, 206.

¹⁶⁴ *ST*, Iª, q. 29, a. 3, resp.

explicar aquela¹⁶⁵. Por inerência, a pessoa humana não pode ser definida como um “quê” anónimo (i.e., como uma natureza), mas apenas como um “quem” existente. Numa palavra: *o Humano enquanto Humano tem de ser tomado como uma transcendência do âmbito natural*¹⁶⁶. Ou seja, o Humano joga-se *noutro âmbito*.

Mas que âmbito é esse?

O segundo subcapítulo deu a ver qual *não* é: o “eu penso”. O terceiro dá a ver qual é: o “eu quero” – segundo Escoto, *o âmbito constitutivo do Humano enquanto Humano é a vontade enquanto vontade*.

4. A «*affectio iustitiæ*» como chave para a possibilidade desvinculação

§1. O sistema de descrições relevantes para o problema que se trata nesta dissertação está quase todo apresentado. Importa agora como que puxar os fios de todo este emaranhado, um por um, e conjugá-los como devem ser conjugados. Ver-se-á, por fim, que o facto de o Humano *enquanto natureza* visar o seu interesse não choca com a efectiva possibilidade de desvinculação, e isto precisamente porque o âmbito do Humano *enquanto Humano* é aquele que é.

No segundo capítulo, estudou-se o modo como a tese escotista se inscreve na tradição da natureza curva, tradição essa que se expressa na frase «*natura semper in se curva, et ad se reflectitur*». Viu-se que todas as naturezas são compostas por uma *inextirpável* «*affectio commodi*». Segundo Escoto, esta não é uma afecção derivada do estado actual do Humano, nem se trata de algo susceptível de ser abafado com o tempo e com o esforço. Trata-se de algo pura e simplesmente *inerente* às naturezas, enquanto naturezas que são. Assim, também a natureza do Humano, *enquanto natureza que é*, está essencialmente encurvada e reflecte sobre si. Em suma, o «*esse in se curva*» tem que ver com uma «*affectio beatitudinis*» existente na natureza humana, de modo *necessário, constante e máximo*.

Mas agora, à luz dos elementos destrinchados no terceiro capítulo, desenha-se o seguinte quadro de problemas: o que será o acontecimento “Homem”, se for única e exclusivamente constituído pela «*affectio commodi*»? Qual a conformação de tal acontecimento, se o Humano tiver, de cada vez e sempre, que agir em consonância com aquilo que o intelecto lhe apresenta como a melhor das possibilidades para a realização do seu

¹⁶⁵ Cfr., por exemplo, *QSLM*, q.15, a. 2, n.º 44.

¹⁶⁶ A este propósito, a bibliografia é relativamente vasta. Veja-se, a título de exemplos, BOLER, J., «Transcending the Natural: Duns Scotus on the Two Affections of the Will», *American Catholic Philosophical Quarterly*, 67 (1993), pp. 109-26; *ibid.*, «The Moral Psychology of Duns Scotus: Some Preliminary Questions», *Franciscan Studies*, 50 (1990), pp. 31-56; GONZÁLEZ-AYESTA, C., «Scotus’ Interpretation of the Difference Between “voluntas ut natura” and “voluntas ut voluntas”», *Franciscan Studies*, 66 (2008), pp. 371-412; MESSERICH, V., *op. cit.*; SEIFERT, J., *op. cit.*; WILLIAMS, T., «How Scotus Separates Morality from Happiness», *op. cit.*

projecto? O que é, afinal, a pessoa humana, se estiver necessariamente vinculada a si e à maximização ou majoração de si?

No *De casu diaboli*, Anselmo de Cantuária apresenta um *Gedankenexperiment* que vem ao encontro do quadro de problemas que se acaba de focar. Anselmo concebe a hipótese de um agente não marcado por defeito de lucidez¹⁶⁷ e que vai sendo constituído passo por passo, isto é, vai sendo como que “revestido” de «affectiones»¹⁶⁸. No primeiro desses passos (o que aqui importa focar), aquele agente dispõe apenas da «affectio commodi». Segundo Anselmo, a configuração de um tal agente será a seguinte:

1. tem um olhar preso às possibilidades para si, de tal modo que não pode querer algo distinto do *bem de si*;
2. quer sempre *a melhor* das possibilidades para si, isto é, quer sempre a sua maximização ou majoração.
3. Uma vez que aquela é a sua única «affectio» e é a «affectio» que o constitui enquanto tal, está *necessitado* a agir de acordo com ela.

A conclusão anselmiana não se faz esperar: um agente assim constituído estará *de tal modo vinculado a si que aquilo a que se chamou “curvatura” da sua natureza jamais será transposto*. Assim, a liberdade existirá apenas nos agentes marcados por um defeito de lucidez (isto é, por uma imperfeição intelectual) e que, por consequência, são marcados por um defeito na forma como identificam aquilo que corresponde, objectivamente, à «affectio commodi». Aplicando o exposto ao caso do Humano, entrará em *cena apenas quando o intelecto “falhar o alvo”*, ou seja, quando um homem se enganar na concepção do que tem razão de bem para o “si”. Quer dizer, apenas as deficiências na apreensão abrirão “brechas” em que a «affectio» para o «commodum» não visará aquilo que objectivamente lhe é próprio. Por consequência, o âmbito do Humano enquanto Humano será *a pura e simples «affectio» pré-dada*. Quanto à liberdade, não passará daquilo que a deficiência intelectual permitir, por deficiência sua. Toda a margem será a sua falha ou deficiência intelectual.

Duns Escoto *recorre*¹⁶⁹ a este *Gedankenexperiment*: «Si enim intelligetur – secundum illam fictionem Anselmi *De casu diaboli* – quod esset angelus habens affectionem commodi et non iustitiæ’ (hoc est, *habens appetitum intellectivum mere ut appetitum talem et non*

¹⁶⁷ No *Gedankenexperiment* anselmiano, esse agente é Lúcifer. No entanto, o facto de o exemplo poder ter implicações teológicas é completamente irrelevante para a presente análise. O que está em causa é a *representabilidade* de um *qualquer* agente cujo intelecto não esteja marcado por nenhum defeito de lucidez, quer dizer, por um defeito na forma como estão constituídas as suas faculdades intelectuais.

¹⁶⁸ Cfr. *De cas*, XIII-XIV (PL 158, 344-7).

¹⁶⁹ A adopção do termo “recorre”, em vez de “adopta”, tem um sentido próprio. Ver *nota* 206.

liberum), talis angelus non posset non velle commoda, nec etiam non summe velle talia»¹⁷⁰; e acrescenta: «ille appetitus se haberet ad suam cognitivam sicut modo appetitus visuus ad visum, in *necessario consequendo ostentionem illus cognitivæ et inclinationem ad optimum ostensum a tali potentia*, quia non haberet unde se refranaret»¹⁷¹. Um agente não marcado por defeito de lucidez (e que, portanto, é incapaz de se enganar na concepção do bem do “si”) agirá necessariamente e agirá necessariamente de determinado modo – *não será livre*. Também no caso do Humano, os “seus actos” estarão votados a seguir a sua forma natural, isto é: *estarão votados a seguir os ditames do intelecto*. Ora – tal como se viu em detalhe no segundo ponto do capítulo anterior – isso equivale a dizer que *o Humano não terá poder sobre o seu acontecimento*. A ser assim, o Humano “acontece” – justamente: cada um será como uma onda “feita pelo mar” do que acontece. Cada um estará constituído na forma de um “preenchimento exógeno”, passivo: «ergo, ‘necessario agens secundum istud pondus’, non libere agit, quia *non est in potestate eius sic et aliter agere*»¹⁷². O Humano *não estará*, portanto, *aberto a todos os possíveis*. E, não dispondo dessa abertura, *agirá ao modo da natureza*. A ser assim, cairá por terra tudo aquilo que se viu no terceiro ponto do capítulo anterior, pois *o âmbito do Humano enquanto Humano será a natureza, que não a liberdade* – a «affectio commodi», que não a racionalidade.

Assim se chega a uma conclusão escotista fulcral: se o âmbito constitutivo do Humano enquanto Humano for a «affectio beatitudinis»; se a conformação do seu acontecimento implicar o seguimento necessário daquilo que o intelecto lhe dita como a melhor das possibilidades para a maximização ou majoração de si; se o Homem estiver necessariamente vinculado a si – *então a pessoa humana não será um «quis»*: «nihil est nisi *relatio consequens potentiam respectu propriæ perfectionis*»¹⁷³. De facto, se o âmbito único e constitutivo de um homem residir na afecção pelo «commodum», será impossível concebê-lo como *alguém* mais do que uma natureza relativamente inteligente. Acontece que, por mais perfeito que alguém seja do ponto de vista intelectual, se está necessariamente vinculado a si, o seu apetite «*præcise esset tantum appetitus naturalis naturæ intellectualis, sicut appetitus bruti est appetitus naturæ sensitivæ*»¹⁷⁴. Quer dizer: uma pessoa humana não será um «quis», porque seguirá o seu apetite *do mesmo modo que os brutos seguem o seu. Tal como qualquer besta*, a nota distintiva do Humano reduzir-se-á à sua diferença específica – reduzir-se-á ao intelecto.

¹⁷⁰ Ord. II, d. 6, q. 2, n.º 49 (Wat.). Excepto no primeiro caso, o itálico é meu.

¹⁷¹ Ibidem. O itálico é meu.

¹⁷² Ord. II, d. 39, qq. 1-2, n.º 18 (Wat.). Itálico meu.

¹⁷³ Ord. III, d. 17, q. un., n.º 13 (Wat.). Itálico meu.

¹⁷⁴ Ord. II, d. 39, qq. 1, n.º 22 (Wat.). Itálico meu.

Aplicando a expressão de Pedro Olivi¹⁷⁵, a ser assim, os homens não passarão de bestas intelectuais («bestiæ intellectuales»¹⁷⁶). Tudo o que o Humano fizer – *mas mesmo tudo* – estará *necessariamente ordenado ao bem de si*. De sorte que o não seguimento objectivo da majoração de si só poderá decorrer de um defeito subjectivo daquela que será a sua potência *constitutiva*. Ou seja: qualquer não seguimento ou variação decorrerá necessariamente de uma deficiência do intelecto na apreensão do bem de si.

Note-se o que aqui está em causa: aquela que é a *diferença específica* do Humano será também a sua diferença *constitutiva* (enquanto Humano). O Homem distinguir-se-á das bestas como estas se distinguem entre si: pela diferença específica – pela *diferença natural*. Certamente que o acontecimento “Homem” terá como traço distintivo a circunstância de ser um empreendimento (nasce nu; nada traz consigo para o mundo...), enquanto os animais não são empreendimento nesse sentido (não se caracterizam por tal nudez). *No entanto*, tal empreendimento não passará de um como que “desenvencilhamento” mais ou menos engenhoso dos “obstáculos da vida”. E – mais importante ainda – *não passará de um “desenvencilhamento” ao modo do intelecto*. Quer dizer, consistirá num desenvencilhamento *passivo*. O empreendimento “Homem” (a *minha* vida) estará portanto constituído na forma daquilo a que se chamou “preenchimento exógeno”: um seguimento necessário, determinado e impotente da «affectio» pré-dada. O mesmo é dizer que tal empreendimento não terá a forma de «*existentia*», porque este termo pressupõe um “alguém” que vai para lá da bestialidade, ou seja, que *quer*, activamente – de modo contingente, indeterminado positivamente, potente, pessoal.

A descrição escotista acaba, assim, por refutar a tese segundo a qual o facto de eu ser um «quis» equivale à circunstância de estar necessariamente vinculado a mim e à majoração de mim. À luz dos elementos estudados, percebe-se que Escoto repete esta tese de *interiormente contraditória*. Com efeito, a vinculação necessária cancela e nega o espaço para um “quis”; a não ser que se diga que também as bestas são “alguém”... De facto, naquele caso

¹⁷⁵ Que Escoto teria eventualmente em linha de conta, quando fez a sua descrição nos termos que se acabou de referir. A propósito da influência de Olivi em Escoto, cfr., por exemplo: ARENDT, H., *A vida do espírito*, vol. II, pp. 137-59; DUMONT, S., «Did Duns Scotus Change his Mind on the Will?», in *Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, ed. Jan A. Aertsen, Kent, Emery, Jr. e Andreas Speer, Berlim e Nova Iorque, 2001, pp. 719-94; FERRO, N., «Animal rationale ou bestia intellectualis? A oposição Tomás de Aquino – Duns Escoto», *op. cit.*; KENT, B., *Virtues of the Will – The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth-Century*, The Catholic University of America Press, Washington D. C., 1995, em particular pp. 129-49 e pp. 233-45.

¹⁷⁶ OLIVI, P. J., *Quaestiones in secundum librum sententiarum*, q. 57 (vol. II, p. 338). Cfr. FERRO, N., «Animal rationale ou bestia intellectualis? *op. cit.*, *passim*; e ARENDT, H., *op. cit.*, pp. 145 e 148: «Se o homem dispusesse apenas da sua vontade natural, seria no melhor dos casos um *bonum animal*, uma espécie de besta esclarecida, cuja racionalidade própria o ajudaria a escolher os meios apropriados para fins dados pela natureza humana [...] É esta liberdade da vontade para tomar mentalmente uma posição que separa o homem do resto da criação; sem ela, ele seria no melhor dos casos um animal esclarecido (*bonum animal*), ou, como Olivi dissera anteriormente, uma *bestia intellectualis*, um animal intelectual».

haverá apenas uma *relação de consequência* entre o apetite da natureza e a sua perfeição ou aperfeiçoamento. Destruir-se-á, portanto, o espaço para uma *indeterminação positiva*, que tenha de ser *pessoalmente convertida* em *determinação efectiva*, mediante a *autodeterminação*. Cairá então por terra a possibilidade de um plano existencial – haverá apenas algo semelhante às bestas, “*algo*” esse que se diferencia pela (mera) diferença específica de ser um agente com intelecto. Isso equivalerá, porventura, àquilo que há de mais perfeito em toda a natureza. Mas sempre, de todo o modo, um agente natural entre outros. E não mais do que isso.

§2. No desfecho do capítulo anterior, procurou-se vincar que Duns Escoto distingue entre natureza e vontade. Não deixará portanto de causar algum espanto a sua afirmação de que, num determinado sentido, a vontade pode ser tomada como um *certo tipo de natureza*¹⁷⁷.

Aquilo que está em causa é a diferença entre «*voluntas ut natura*» e «*voluntas ut voluntas*»¹⁷⁸, tal como esta se acha estabelecida no *corpus scotisticum*¹⁷⁹. O primeiro modo de entender a vontade (i.e., «*ut natura*») não toca o âmago do que ela é enquanto tal, quer dizer, não aponta para o seu constitutivo. Só o segundo modo (i.e. «*ut voluntas*») a dá a ver na sua estrutura intrínseca. Considera Escoto que a «*voluntas ut natura*» se desdobra, por seu turno, em *três* modalidades distintas. Importa agora analisar a *primeira* delas, porquanto é a partir de seu estudo que se continuará a conjugação de todas as peças do “puzzle”, em demanda da possibilidade de desvinculação¹⁸⁰.

O primeiro modo dentro da «*voluntas ut natura*» reside naquela afeccção da vontade para a perfeição ou aperfeiçoamento da natureza em que ocorre. Isto obriga a chamar à discussão o que foi analisado no segundo capítulo. Está precisamente em causa aquilo de que falavam os autores indicados no início de todo este percurso, ou seja, a *curvatura natural*: um olhar dirigido à perfeição ou aperfeiçoamento da natureza. Isto é, no caso do Humano, um *olhar dirigido à perfeição ou aperfeiçoamento da natureza intelectual*. Ora, como se viu, a descrição escotista da curvatura natural envolve uma *radicalização* do pensamento tradicional, no sentido em que fixa que a «*affectio commodi*» não é algo nem accidental nem passageiro, mas sim algo *inerente* à natureza em que se dá. Aplicando esta descrição ao presente contexto, concluir-se-á que, segundo Escoto, existe uma como que “*ponta de*

¹⁷⁷ Cfr. *Ord.*, III, d. 17, q. un, *passim*.

¹⁷⁸ A este propósito, cfr. GONZÁLEZ-AYESTA, C., «Scotus’ Interpretation of the Difference Between *voluntas ut natura* and *voluntas ut voluntas*», *op. cit.*

¹⁷⁹ Esta determinação adicional é relevante: de facto, o tratamento escotista da diferença entre «*voluntas ut natura*» e «*voluntas ut voluntas*» distancia-se, de modo radical, daquele outro levado a cabo por um Tomás de Aquino, por exemplo. Uma vez mais, Escoto está a recorrer à terminologia tradicional para apresentar algo distinto.

¹⁸⁰ No terceiro ponto deste capítulo, analisar-se-á o terceiro modo de «*voluntas ut natura*». Quanto ao segundo modo, não será indicado senão em nota (ver *nota 209*), uma vez que é de âmbito marcadamente teológico.

natureza” na vontade, a qual não é nem accidental nem passageira, mas *inextirpável*¹⁸¹. Todavia – e contrariamente às teses avançadas no primeiro ponto deste capítulo – esta “ponta de natureza” não é o constitutivo da vontade enquanto tal. Trata-se tão-somente da «voluntas ut natura».

Veja-se, então, o sentido e finalidade de uma tal asserção.

Tem-se vindo a referir insistentemente o enunciado do próprio Escoto acerca da noção de potência, mas sem o fazer acompanhar pela sua análise e cabal esclarecimento. Disse-se que a vontade enquanto vontade é a única potência no sentido estrito e eminente do termo. Disse-se também que, numa fase mais adiantada deste estudo, se teria de voltar a considerar esta tese. É chegada a altura de o fazer. O enunciado em causa é o seguinte: «ideo est potentia, quia ipsa aliquid potest, nam potest se determinare»¹⁸². Já se viu, a este respeito, que a vontade enquanto vontade é a única potência propriamente dita, na medida em que só ela é *indeterminada* na forma de um *superabundante excesso de actualidade* (e, portanto, é a única capaz de automovimento, ou autodeterminação). Também já se viu que o intelecto, pelo contrário, não é uma potência no sentido próprio e eminente do termo, pois não produz nada, se não for determinado pela vontade.

Agora pergunta-se: o que se viu ser a «affectio commodi»?

A resposta é a seguinte: a «affectio commodi» é o *apetite natural consoante a forma em que se dá*. Sendo assim, no caso do Humano (cuja forma específica é o intelecto), esta «affectio» consiste simplesmente no *apetite intelectual*. Bastará, então, chamar à colação o que se estudou a respeito do intelecto para se concluir que *o apetite intelectual não consiste em nenhum acto*. Quer dizer, deixado a si mesmo, tal apetite não produz acto algum. Nas palavras de Escoto, «sicut enim quaelibet natura habet inclinationem naturalem ad suam perfectionem, sic etiam natura intellectualis, scilicet voluntas¹⁸³, habet naturalem inclinationem ad suam perfectionem [...] quod non est actus aliquis elicited a voluntate, sed tantum inclinatio quædam»¹⁸⁴. Na verdade, trata-se apenas da *tendência* que a vontade «ut natura» tem para receber a perfeição ou aperfeiçoamento da forma intelectual em que se dá. Ora – note-se bem – esta tendência da vontade enquanto natureza nem sequer é uma tendência para agir, mas tão-somente uma tendência para receber a perfeição própria. Não é, portanto,

¹⁸¹ É também esta a interpretação, entre outros, de: Cruz González-Ayesta («Scotus’ Interpretation of the Difference Between *voluntas ut natura* and *voluntas ut voluntas*», *op cit.*, em particular p. 377): «the natural will consists simply in the will’s inclination towards its own perfection. [...] the will as such an inclination to the degree in which it possesses a *certain nature*, namely, that of an intellectual appetite» (itálico meu); e de Nuno Ferro («*Animal rationale* ou *bestia intellectualis*?», *op. cit.*, em particular p. 333): «há ainda uma *réstia de natureza* na vontade, uma tendência para o bem de si» (itálico meu).

¹⁸² *QSLM*, q. 15, a. 2, n.º 41.

¹⁸³ Como é claro (e como se tornará ainda mais manifesto no decurso da análise), Escoto está a referir-se aqui à «voluntas ut natura», e não à vontade enquanto tal («ut voluntas»).

¹⁸⁴ *Ord. IV*, d. 49, q. 10, n.ºs 442-3 (W).

uma *potência* da vontade enquanto tal, mas apenas a *inclinação* natural que qualquer ente tem para a sua perfeição ou aperfeiçoamento. No caso do Humano, consiste, portanto, no puro apetite intelectual, que pode ser descrito nestes termos: «*generalī nomine accipitur pro inclinatione naturali rei ad suam propriam perfectionem*»¹⁸⁵. Quer dizer, a «*affectio commodi*» não tem qualquer referência à causalidade exterior: «*dico quod voluntas naturalis – ut sic et ut naturalis – non est voluntas ut potentia, sed tantum importat inclinationem potentiæ ad recipiendum perfectionem suam, non ad agendum ut sic [...]; unde naturalis potentia non tendit, sed est tendentia illa qua voluntas absoluta tendit – et hoc passive – ad recipiendum*»¹⁸⁶.

Duns Escoto está, assim, a tornar compatível a curvatura natural e a possibilidade de desvinculação: «*cum ergo omnes appetitu naturali appetant beatitudinem (ut dictum est) sequitur quod voluntas ut in pluribus velit beatitudinem*»¹⁸⁷. «*Sed estne actus ille elicited, quo vult beatitudinem naturalis? Dico quod non proprie, quia non est inclinatio naturalis ad beatitudinem, quæ dicitur velle naturale voluntatis, ut natura est*»¹⁸⁸. A primeira afirmação de Escoto deixa claro que a vontade no Humano está *naturalmente afectada*; inere-lhe uma “ponta de natureza” que a “*puxa para o curvo*”. Contudo, esta inclinação inextirpável – esta “ponta de natureza” – *não obriga a vontade a agir de acordo com ela*. Perguntar-se-á: porquê? O terceiro ponto do capítulo anterior é a resposta a esta pergunta. Ao desembaraçar-se mais este fio de todo o emaranhado de descrições escotistas, e numa tentativa de o sumariar em poucas palavras, dir-se-á: *porque a vontade «ut voluntas» é originária e constitutivamente racional* – contingente na acção (na forma libertária da contingência sincrónica), indeterminada de modo positivo, radicalmente activa, com plena posse de si, aberta a todos os possíveis... A partir do exposto, percebe-se a conclusão de Escoto: «*voluntas naturalis non est voluntas, nec velle naturale est velle, sed ly ‘naturalis’ distrahit ab utroque et nihil est nisi relatio consequens potentiam respectu propriæ perfectionis; unde eadem potentia dicitur ‘naturalis voluntas’ cum respectu tali necessario consequente ipsam ad perfectionem, et dicitur ‘libera’ secundum rationem propriam et intrinsecam, quæ est voluntas specificæ*»¹⁸⁹.

Está assim deslindado mais um dos fios do sistema de descrições acima avançado: *a vontade enquanto vontade é sempre e originariamente livre*. Dizer que existe uma vontade não livre significa incorrer em contradição, na justa medida em que “vontade” e “liberdade” são sinónimos. Isto arrasta consigo a visão da acção humana como sendo livre em *todos* os

¹⁸⁵ *Ord. III, d. 17, q. un., n.º 13 (Vat.). Itálico meu.*

¹⁸⁶ *Ibid., n.º 18 (Vat.). Itálico meu.*

¹⁸⁷ *Ord. IV, d. 49, q. 10, n.º 464 (W).*

¹⁸⁸ *Ibid., n.º 465. Itálico meu.* («non proprie», porque pode sê-lo num sentido impróprio ou impreciso, como se verá no terceiro ponto deste capítulo.).

¹⁸⁹ *Ord. III, d. 17, q. un, n.º 13 (Vat.).*

casos – até mesmo face a um possível que o intelecto apresente como inquestionavelmente bom para o si. Porquê? Justamente porque, em oposição frontal a Tomás de Aquino, Duns Escoto defende que o constitutivo da vontade é a liberdade.

É bem sabido quão poucas vezes Tomás de Aquino adota a expressão “liberdade da vontade”¹⁹⁰. Tal facto quadra bem com a sua especulação sobre a vontade, segundo a qual aquilo que a constitui não é a liberdade, mas o *apetite intelectual*. A interpretação escotista de Tomás resume-se no seguinte: existe um *ente da natureza* cuja forma é o intelecto; tal *ente da natureza* dispõe de um apetite que segue a sua forma, ou seja, dispõe de um *apetite intelectual*; este mesmo *ente da natureza* é «eo ipso» um *ente natural* que dispõe de vontade de modo não constitutivo mas sim derivado. Se houver cépticos em relação à questão de saber se os textos de Tomás consentem esta interpretação escotista, nada melhor do que irem às linhas escritas pelo próprio Tomás: «Appetitus autem non est proprium intellectualis naturæ, sed omnibus rebus inest: licet sit diversimode in diversis. Quæ tamen diversitas procedit ex hoc quod res diversimode se habent ad cognitionem. Quæ enim omnino cognitione carent, habent appetitum naturalem tantum. Quæ vero habent cognitionem sensitivam, et appetitum sensibilem habent, sub quo irascibilis et concupiscibilis continetur. Quæ vero habent cognitionem intellectivam, et appetitum cognitionem proportionalem habent, scilicet voluntatem. Voluntas igitur, secundum quod est appetitus, non est proprium intellectualis naturæ: sed solum secundum quod ab intellectu dependet. Intellectus autem secundum se proprius est intellectuali naturæ»¹⁹¹. Por mais variações que o *corpus thomisticum* documente em relação a esta matéria – e sejam quais forem os textos de Tomás que possam ser reconhecidos ou interpretados como menos intelectualistas ou até mesmo “voluntaristas” – este é um ponto de que Aquino jamais abdica: o constitutivo da vontade é o *apetite intelectual*. Por inerência, esta potência não configura o Humano como alguém que extravasa o plano natural ou entitativo. Trata-se de um *ente natural* que, enquanto *ente natural*, não inaugura uma prerrogativa única em toda a criação: trata-se de um *ente da natureza* que é perfeitíssimo (ouve-se ao fundo a descrição da pessoa humana como «*id quod est perfectissimum in tota natura*»¹⁹²...).

Não assim com Duns Escoto. Neste particular, Escoto está no extremo oposto de Tomás de Aquino: é bem sabido quão inúmeras vezes emprega a expressão “liberdade da vontade”. Tal facto exprime o essencial da sua descrição sobre a vontade, a qual culmina no reconhecimento de que “vontade” e “liberdade” são sinónimos. Esta visão obriga Escoto a

¹⁹⁰ É também essa a verificação de Nuno Ferro («*Animal rationale* ou *bestia intellectualis*?, *op. cit.*, em particular p. 320): «a liberdade da vontade (expressão que Tomás de Aquino usa poucas vezes e parece evitar) é *causada* nela por outro».

¹⁹¹ *SG* III, c. XXVI. Itálico meu.

¹⁹² *ST*, I^a, q. 29, a. 3, resp. Itálico meu.

divergir completamente de toda a teoria tomista sobre a vontade, alegando que ela não garante a liberdade, nem quanto aos fins nem sequer quanto aos meios.

Claro está que Tomás de Aquino – na esteira de Aristóteles – concebe a vontade como livre quanto aos *meios*, pese embora não o ser quanto aos *fins*. Sempre segundo Tomás, a tese é provada se se recorrer ao fim que objectivamente não contém qualquer aparência de mal, ou seja, ao fim último: este é necessariamente visado *em geral*, embora os meios usados para o tentar atigir possam fazer que o não seja *em particular*¹⁹³.

Duns Escoto faz várias críticas a esta teoria, de entre as quais há que destacar *duas*. Em primeiro lugar, não basta dizer que o fim último é visado em geral de modo necessário, embora o não seja em particular: Tomás de Aquino tem de provar que essa tese não é interiormente contraditória. Na verdade, Escoto não vê como possa provar-se que não é contraditória: «si intellectus non plus dubitat de fine in particulari quam in universali, quare non appetet? non videtur ratio. Sed quod idem appetat necessario, et non appetat necessario, est contradictio»¹⁹⁴. A não ser que o intelecto duvide do fim em particular; mas, então, o foco terá de ser passado da análise da vontade enquanto tal para a análise da circunstância de o intelecto ser marcado por uma deficiência; e cair-se-á no mesmo problema de sempre: a liberdade decorrerá de um defeito intelectual, de tal modo que um agente não marcado por defeito de lucidez agirá ao modo dos brutos, ou bestas – sem liberdade. Em segundo lugar, haveria que perguntar a Tomás de Aquino: que liberdade é essa, no final das contas? Que liberdade é essa que, adoptem-se os meios que se adoptarem, visa sempre e necessariamente o fim último, pré-dado naturalmente? Qual a margem de manobra do Humano, se a *acção* radical de cada pessoa estiver reduzida à escolha dos meios, que, ainda por cima, visam sempre o mesmo?... Na verdade, a teoria tomista esbarra até mesmo com a *experiência interna*: se fosse assim – uma vez que se requer uma visão intelectual para o acto extrínseco e uma vez que o homem experimenta em si o império da vontade sobre o intelecto – seguir-se-ia que a vontade forçaria o intelecto a considerar contínua e perpetuamente a maximização ou majoração de si; o que é falso: «Cum ergo ad actum voluntatis requiratur apprehensio intellectus, sequitur quod si voluntas necessario velit beatitudinem, quod determinabit intellectum ad semper considerandum de beatitudinem, quod est falsum»¹⁹⁵. E por que motivo é falso? A resposta volta a incidir na experiência interna: cada homem experimenta em si próprio o facto de não estar sempre a pensar no fim último; ora, se o visasse necessariamente, estaria sempre a pensar nele, sem se desviar da rota natural. Ora, não é isto que cada homem

¹⁹³ Para uma leitura do modo como Escoto apresenta esta posição, cfr. *Ord. IV*, d. 49, q. 10, n.º 452-3 (W).

¹⁹⁴ *Ord. IV*, d. 49, q. 10, n.º 458 (Vat.).

¹⁹⁵ *Ibid.*, n.º 461.

experimenta diariamente, nas situações normais e correntes em que de cada vez se encontra¹⁹⁶. Daí que Escoto tenha de voltar a opor-se a Aristóteles e a Tomás de Aquino, quando estes pensadores estabelecem que o fim no operativo é equivalente ao princípio no especulativo¹⁹⁷: esta tese não só vai contra a estrutura intrínseca da vontade enquanto tal mas também colide com a experiência quotidiana de todos os homens. Quer dizer, o símile aristotélico-tomista consiste numa abstracção que compara aquilo que não é comparável: um princípio natural entre muitos outros (i.e., o intelecto) com um princípio que rompe e transcende as barreiras da operação pré-dada naturalmente.

É óbvio que Escoto não nega a existência do fim último. Na verdade, até tentou prová-la. Pelo menos uma vez, está com Tomás de Aquino. *Todavia*, a desavença surge porque, segundo Escoto, a existência do fim último não implica a *necessidade* de agir em vista dele, *nem em geral nem em particular*. Isto – note-se bem, uma vez mais – mesmo na ausência de qualquer dúvida intelectual: «Dico ergo quod *contingenter vult finem*»¹⁹⁸. No fundo, a descrição escotista da vontade acaba sempre por ir dar ao mesmo ponto: a contingência *sincrónica* da vontade, a sua estrutura radicalmente libertária. A vontade está aberta a todos os possíveis; no caso de uma acção possível não se fazer acompanhar por uma possível acção contrária, a vontade pode, pelo menos, *suspender* o acto. Tal é o caso da apreensão intelectual do objecto que se apresenta inequivocamente como bom para o “si”: esta potência não é capaz de «querer-contra» aquele objecto, pois a sua “ponta de natureza” torna *irrepresentável* (contraditório «de facto») um acto contrário¹⁹⁹. No entanto, pode sempre «nem querer nem querer-contra», ou seja, pode sempre *suspender o acto*: «ista posset concedi, quod voluntas non potest resilire ab objecto sive nolle obiectum in quo non ostenditur aliqua ratio mali nec aliquis defectus boni [...]; et non sequitur ultra, ‘non potest nolle hoc, igitur necessario vult hoc’, quia *potest hoc obiectum neque nolle neque velle*»²⁰⁰.

A inversão relativamente a Tomás de Aquino é, pois, muito significativa também neste que é um dos pontos nevrálgicos: se, para Tomás, a pessoa humana é livre quanto aos meios mas não o é quanto aos fins (e muito menos quanto ao fim último), para Escoto cada homem é livre quanto aos meios e, *precisamente por isso*, é livre quanto aos fins (também quanto ao fim último). Nunca, em nenhuma circunstância, está necessitado a querer algo. Está

¹⁹⁶ Cfr., por exemplo, *Quodl.*, q. 16, a. 1, n.º 16.

¹⁹⁷ Cfr., por exemplo, *ibid.*, n.º 22.

¹⁹⁸ *Ord.* IV, d. 49, q. 10, n.º 462 (W). Itálico meu. Cfr., também, *Quodl.*, q. 16, a. 1, n.º 19.

¹⁹⁹ Cfr., por exemplo, *ibid.*, n.º 21: «Hic potest dici quod *illud repugnans actui nolendi finem est ipsamet potentia voluntatis*, quia ipsa non potest habere velle nisi respectu obiecti volibilis, vel nolle nisi respectu nolibilis, quia nullum aliud velle vel nolle est possibile fieri; finis autem non habet rationem nolibilis, quia nec malitiam, nec defectum boni; unde hoc quod est “nolle finem”, *includit contradictionem, sicut videre sonum*» (itálico meu).

²⁰⁰ *Ibid.*, n.º 20. Itálico meu.

sincronicamente aberto a todos os possíveis, de tal modo que, se quiser, elicita e/ou produz o acto que quiser e como quiser.

Tudo isto quer dizer, em derradeira análise, que o Humano não está necessitado a seguir a «*affectio commodi*». Sendo certo que a curvatura natural é inextirpável, tal curvatura não passa de uma tendência passiva. Nem por isso a acção do Humano deixa de ser libertariamente contingente, activa de modo radical, etc. A descrição escotista aponta, pois, para uma compreensão em que – este é o ponto – *o Humano enquanto Humano é capaz de dominar a sua inclinação enquanto natureza*; é capaz de dominar a «*affectio commodi*», ou – o que é o mesmo – *é capaz de dominar a curvatura natural*. Tem efectiva *posse sobre o seu acontecimento*, porque é constitutivamente livre – *racional*. Tal quer dizer que a proposta escotista visa a compreensão do Humano como *detentor de poder sobre os seus próprios fins*. A vontade detém poder até mesmo sobre a sua inclinação enquanto natureza, de tal modo que *o Humano é capaz de constituir os seus próprios fins*.

Ao indicar a racionalidade como o âmbito do Humano enquanto Humano, Duns Escoto pretende colocar a pessoa humana no seu âmbito próprio: não o âmbito natural ou quidativo, mas o plano transcendental ou existencial: o âmbito ou plano do «*quis*», que arrisca e joga de modo activo (contingente, indeterminado positivamente, potente, activo, voluntário, ...) no empreendimento *pessoal*. À descrição tomista, segundo a qual a pessoa é «*id quod est perfectissimum in tota natura*», Duns Escoto acaba, assim, por objectar: «*voluntas est agens alterius rationis a toto quod est in universo*»²⁰¹. A pessoa é, pois, «*existentia*»: tarefa em aberto – *não vinculada a si*, e portanto não vinculada à natureza.

§3. Poder-se-ia pensar que a descrição escotista da possibilidade de desvinculação reenvia, de modo ainda mais claro do que anteriormente, para uma radical arbitrariedade na vontade. No entanto, segundo Duns Escoto, aquela possibilidade tem como consequência *precisamente o contrário*: é porque tem poder até mesmo sobre o seu apetite natural que a vontade pode visar o *bem em si* e, por consequência, seguir o *caminho recto*. O apetite intelectual – esse sim – salta de objecto para objecto; ou melhor: nem sequer salta (activamente), pois não passa de uma tendência *passiva*. De sorte que, deixado a si mesmo, circula de modo infindo em volta do que de cada vez é percebido como conveniente para a perfeição ou aperfeiçoamento da natureza em que se dá. Quer dizer, Duns Escoto produz uma mudança de perspectiva tal que a visão habitualmente tida como não-arbitrária passa a sê-lo, no sentido mais radical do termo. E, inversamente, a visão habitualmente tida por arbitrária acaba por revelar-se como não o sendo. De facto, já se estudou como seria um agente cujo

²⁰¹ *Lect. II, d. 25, q. un, n.º 93 (Vat.). Itálico meu.*

constitutivo fosse o apetite intelectual: deixado a si mesmo, seria como qualquer besta. Isto é, a vinculação necessária do “si” a si levaria a que o caminho do Humano não passasse de um “rodeio infinito”, retomando a expressão de Bernardo. Ora, segundo Escoto, não é este o cenário – e não o é justamente porque existe uma possibilidade de desvinculação.

O constitutivo do Humano enquanto Humano é a vontade, e é porque a vontade «ut voluntas» é liberdade (não o apetite pré-dado, como já se estudou) que o Humano enquanto vontade pode atender ao bem “ele mesmo” – *independentemente da arbitrariedade que o apetite natural pretende impor*. Duns Escoto está a garantir que, longe de apontar para a arbitrariedade radical, a possibilidade de desvinculação como que institui uma *norma* na vontade enquanto vontade. E é porque o constitutivo do Humano enquanto Humano se identifica com o constitutivo da «voluntas ut voluntas» que este pode atender ao objecto em virtude do que lhe corresponde a ele (objecto), que não em virtude da eventual conveniência que este detenha para a sua maximização ou majoração (do Humano). Ao ser capaz de contrariar o interesse por si, o Homem não está portanto a cair na arbitrariedade radical, mas sim a *moderar o arbitrário* em vista do objecto *próprio* da vontade, isto é: o bem em si.

Para expressar esta visão, Duns Escoto recorre à *terminologia*²⁰² de Anselmo, e diz que o Humano é marcado por uma constitutiva «*affectio iustitiæ*». É esta a «*affectio*» própria e originária da vontade «ut voluntas» e, portanto, do Humano enquanto Humano, a qual é capaz de moderação sobre a sua inclinação natural: «*illa igitur affectio iustitiæ, quæ est ‘prima moderatrix affectionis commodi’ et quantum ad hoc quod non oportet voluntatem actu appetere illud ad quod inclinatur affectio commodi et quantum ad hoc quod non oportet summe appetere [...]; illa – inquam – ‘affectio iustitiæ’ est libertas innata voluntati, quia ipsa est prima moderatrix affectionis talis*»²⁰³.

Não são poucos os tradutores de Escoto que vertem o termo «*moderatrix*» para «*checkrein*»²⁰⁴: a palavra inglesa usada para designar o acto de tomar as rédeas de um cavalo. A ser assim, o seguimento da «*affectio iustitiæ*» consistiria num “tomar as rédeas” da «*affectio commodi*». Acontece que aquela «*affectio*» é muito mais do que isso: não se trata de um mero “tomar as rédeas” do apetite da natureza, mas de transferir o empreendimento “Homem” para um âmbito completamente *transcendente ao natural*. Tem-se vindo a vincar, com insistência, que o Humano terá sempre uma “ponta de natureza”, mas que esta, não consistindo em acto algum, é apenas como que um olhar passivo dirigido à perfeição ou aperfeiçoamento da natureza. E também se tem vindo a vincar, ainda com maior insistência,

²⁰² Para uma análise das relações com a *terminologia* anselmiana, bem como da eventual *identidade de perspectiva* entre Escoto e Anselmo, ver *nota 206*.

²⁰³ *Ord II*, d. 6, q. 2, n.º 49 (Vat.).

²⁰⁴ Cfr., v.g. WOLTER, A., por exemplo *Duns Scotus on the Will and Morality*, *op. cit.*, pp. 298-9.

que a vontade, dado aquilo que a constiui, tem poder para contrariar tal olhar. De facto, *aquilo que a constitui é a «affectio iustitiæ»*. Mas, se ainda não for claro que a tradução de «moderatrix» por «checkrein» corresponde a uma interpretação desviada daquilo que, de facto, se encontra nos textos de Escoto, considere-se mais uma passagem da pena de Escoto, que não deixa margem para dúvidas: «distinguendo ex natura rei duas rationes [...], in quantum *altera inclinat* voluntatem summe ad commodum, *altera autem quasi moderatur eam* ne in eliciendo actum oporteat sequi inclinationem eius – nihil aliud sunt ista quam *eadem voluntas in quantum est appetitus intellectualis et in quantum libera*»²⁰⁵. Aquela «affectio» consiste na inclinação ou apetite natural; esta consiste, não num “tomar as rédeas” daquela, mas antes numa transcendência de tudo aquilo que é natureza. Quer dizer, o que está em jogo na descrição escotista é a decisão entre seguir *ou* o que me é ditado pela minha natureza *ou o que não é desencadeado por nenhuma inclinação*.

O teorizador exigirá um *motivo* ou *inclinação* para tal procedimento pessoal; mas Duns Escoto assenta na *experimentada racionalidade da vontade, bem como* na sua consequente *capacidade de autodeterminação*. Ora, a autodeterminação requer e implica justamente isto: a possibilidade de seguir um determinado caminho, não em virtude daquilo que o intelecto possa eventualmente ditar como melhor para a maximização ou majoração de mim, mas pura e simplesmente porque quero. Isto faz de mim alguém que é «capax iustitiæ»; alguém capaz de amar a justiça por ela mesma. Sendo assim, a «affectio iustitiæ» não se reduz mesmo a um “tomar as rédeas” do apetite da natureza. Consiste numa transposição de plano tal que é *irrelevante* se um objecto é mais ou menos conveniente para o si: o que entra em jogo é a possibilidade de *querer seguir o bem em si por ele mesmo, pura e simplesmente porque é o bem em si*. Numa palavra, entra em jogo uma demanda do justo, *pura e simplesmente porque é justo, recto*²⁰⁶.

É também de notar que, num dos trechos acima citados, Escoto descreve a «affectio iustitiæ» como a «libertas innata voluntati»²⁰⁷. Numa outra passagem, reforça que esta não deve ser entendida como algo adquirido ou recebido por efeito de um concurso *especial* vindo

²⁰⁵ Ord. II, d. 6, q. 2, n.º 50 (Vat.).

²⁰⁶ É só aqui que se pode tocar (a passos muito largos) o facto de a adopção escotista da *terminologia* anselmiana não traduzir uma *identidade de perspectiva*. Assim, por exemplo, em Anselmo o *Gedankenexperiment* tem a seguinte conclusão: para o agente ser responsável pelos seus actos, tem de dispor de duas vontades. A noção de vontade usada por Anselmo naquele contexto equivale ao termo contemporâneo “motivação”. Por outras palavras: para um agente ser moral, tem de dispor de uma motivação para o «commodum» e de outra motivação para o «iustum». Ora – como se viu – a descrição escotista está nos antípodas desta tese anselmiana: para o agente ser moral apenas tem de dispor de *uma* vontade, de *uma* motivação. O que acontece é que a vontade pode ser consideradas de *dois modos*: (i) ao ser tomada «ut natura», remete para *a* inclinação natural, que é sempre curva, no sentido estudado no segundo capítulo (ii) ao ser considerada «ut voluntas», remete para o seu constitutivo, isto é, para a liberdade, que é sempre recta, no sentido estudado nestes últimos capítulos.

A este propósito, cfr. KING, P., «Scotus’s Rejection of Anselm: The Two-Wills Theory», in http://individual.utoronto.ca/pking/articles/Scotus_on_Anselm.pdf (10 de Março de 2011).

²⁰⁷ Ord. II, d. 6, q. 2, n.º 50 (Vat.).

de fora, «sed etiam de inata, *quæ est libertas ingenita*, secundum quam aliquis potest velle aliquod bonum non in ordine ad se»²⁰⁸. As razões por que Escoto afirma que a «*affectio iustitiæ*» é algo inato ao Humano já são bem conhecidas. Todavia, esta descrição deve ser de novo posta em destaque, porque dá resposta a uma pergunta que tinha ficado em suspenso desde o final do segundo capítulo. Perguntou-se então se, na visão escotista, a possibilidade de abandonar a curvatura natural supunha qualquer coisa como um concurso *especial* vindo de fora, ou seja: se tal possibilidade dependia de uma graça *especial* concedida por Deus. Pode-se agora responder que *não*. A possibilidade de não seguir o interesse decorre da «*affectio iustitiæ*», ou seja: da «*libertas innata*» ou «*ingenita*» ao Humano enquanto Humano. Neste sentido, pode-se concluir que Escoto segue a tradição quando diz que a desvinculação não é possível no plano natural, mas distancia-se dela no seguinte: enquanto Agostinho, Bernardo, Anselmo e Filipe o Chanceler apontavam como única via possível algo de âmbito marcadamente teológico, Escoto apresenta uma *via filosoficamente válida para a desvinculação*²⁰⁹. É por isso que – como se viu – a sua interpretação do *Gedankenexperiment*

²⁰⁸ Ord. III, d. 26, q. un., n.º 59 (W). Itálico meu.

²⁰⁹ O exposto mostra que, segundo Escoto, a queda original não implicou uma perda de rectidão da vontade enquanto vontade.

O *modo* como Agostinho combateu o pelagianismo é por demais conhecido. E a conclusão *augustiniana* também é bem sabida: após a primeira queda, o agente moral tornou-se incapaz de satisfazer a lei natural. Por outras palavras, a queda original terá tido como resultado a circunstância de o *dever* não mais ser acompanhado pelo *poder*.

Se não se está em erro, Duns Escoto tem uma visão distinta a este propósito. E tem-na porque defende até ao fim que o âmbito *constitutivo* da vontade enquanto vontade é a liberdade: nada está tanto em nosso poder quanto a própria vontade (cfr., por exemplo, *Quodl.*, q. 16, a. 1, n.º 17; e *Ord* I, d. I, p. 2, q. 2, n.º 149 [Vat.]). Trata-se de uma citação de Agostinho. Cfr. v.g. *Retract.* I, IX, n.º 3 [PL 32, 595-596]). *Quer dizer*: segundo Escoto, nem mesmo a queda original pode implicar uma curvatura da vontade *enquanto vontade*, porque isso significaria, não diminuir aquela potência, mas pura e simplesmente *destruí-la*. Segundo a tese escotista, não faz, portanto, sentido considerar-se a queda original como a passagem de um livre-arbítrio para um servo-arbítrio. Tal como indicado múltiplas vezes, para Escoto os termos “vontade” e “liberdade” são sinónimos. De sorte que uma vontade que não seja liberdade radical consiste numa «*contradictio in terminis*». Sendo assim, para Escoto o *dever* é sempre acompanhado pelo *poder* (cfr. *Rep.* II, d. 28, q. ún, n.º 3). Numa palavra: a racionalidade da vontade mantém-se nela, porque é o seu constitutivo.

Contudo, enganar-se-ia quem pensasse que tal descrição implica pelagianismo. Dada a preocupação em garantir a *deflexio* na vontade, a corrente augustiniana pôs particular ênfase na impossibilidade de cumprir a lei natural; ao mesmo tempo, não são poucos os autores daquela mesma corrente a procurarem avançar com provas «a priori» da existência de Deus, eventualmente sem atentarem que a *deflexio* também afectou as operações do intelecto, obstaculizando aquelas provas. Isto para dizer o seguinte: Escoto *não é* Pelágio, e quem assim pense estará porventura demasiado fixo ao *modo* augustiniano de enfrentar aquele problema (o qual não é o único modo).

A análise deste facto requereria, por si só, uma outra dissertação. No entanto, convém avançar pelo menos *dois* dos pontos que permitem ver o não-pelagianismo de Escoto.

Em primeiro lugar, Escoto deixa bem claro que, «pro statu isto», o caminho recto exige um esforço que não era exigido antes da queda. Quer dizer, *o homem está naturalmente afectado*, de tal modo que terá que se esforçar para seguir a senda direita. (cfr., por exemplo *Ord* IV, d. 49, q. 10, n.os 463-4).

Em segundo lugar – e de modo ainda mais significativo – a visão escotista da queda consiste na tese de que *o humano perdeu a justiça original, no sentido em que se tornou devedor de Deus*. Esta dívida jamais poderia ser colmatada pelo homem (cfr. *Ord.* II, d. 29, q. un, *passim* [Vat.]). Para além do esforço que o Humano tem que fazer para seguir o caminho recto, Escoto aponta assim um outro efeito da queda: mesmo sendo liberdade e consequente capacidade para amar o próximo e Deus de modo adequado, *o Humano tornou-se incapaz de agir meritariamente* por ele mesmo. Tudo o que fizer por si só é, na verdade, *nada* no sentido *meritório*. Esta tese vem ao encontro daquela outra segundo a qual também o pagão é capaz de amar Deus naturalmente, mas nem por isso é digno do céu. No extremo, o que Escoto está a dizer é o seguinte: é possível que um pagão ame *naturalmente* mais

não coloca os agentes que dispõem apenas de «*affectio beatitudinis*» no plano dos pecadores, mas no das bestas²¹⁰...

Posto isto, poder-se-ia dizer a Escoto: “visto que a vontade dispõe de «*affectio iustitiæ*», o seguimento da «*affectio commodi*» já não pode ser considerado como foi no primeiro ponto deste capítulo. Isto porque, quando *opta* pelo bem de si, o Humano podia não o fazer, de tal sorte que jamais pode ser colocado no plano das bestas”. A réplica de Escoto é (diga-se assim) ao mesmo tempo afirmativa e negativa. De facto, e como se viu, ao agir tendo em vista a maximização ou majoração de si, o Humano *não é* como as bestas, no sentido em que tem o poder de não o fazer. *Mas*, visto bem, *está a agir como* qualquer animal. Ora, o que aqui entra em cena é a terceira modalidade de «*voluntas ut natura*»: «*Adhuc tertio modo accipitur ‘voluntas naturalis’ ut elicit actum conformem inclinationi naturali, quæ semper est ad commodum*»²¹¹. Quer dizer, embora a pessoa não seja como uma besta, porque dispõe de vontade (livre), *estará a agir como um qualquer ente da natureza, que não é*. Isto porque as acções que seguem a inclinação natural são conformes à natureza – visam o bem *de* si, de tal forma que são «*ut natura*». São, portanto, acções *bestiais* (no sentido próprio do termo); embora – repita-se – já não se possa dizer que o Humano enquanto Humano esteja *votado* a encurvar-se sobre si.

A interpretação que acabou de ser feita é decisiva, porque remete imediatamente para o seguinte passo fundamental: segundo Escoto, *as acções em que o Humano age verdadeiramente como Humano são aquelas em que visa a desvinculação de si*, para atingir o bem em si, fora do condicionamento do apetite. Apenas tais acções tocam o núcleo duro da vontade «*ut voluntas*», pois apenas elas atendem ao objecto da vontade enquanto tal. Quer dizer: só elas atendem ao bem *em* si – ao intrinsecamente justo, ao caminho essencialmente recto. Sem elas, o Humano está votado por e tolhido no bem *de* si. É por isso que Escoto afirma que, embora todos os actos humanos sejam livres, aqueles que não visam o interesse

a Deus e ao próximo do que um cristão; mas *não está justificado* e, *devendo* algo que é infinitamente incapaz de colmatar, as suas acções continuam a não ser meritórias, enquanto não receber a graça santificante (cfr. *Rep.* II, d. 28, q. un, n.º 7 [W]). Tal justificação apenas é possível mediante a graça, não especial mas *santificante*; e é só neste contexto, e em nota, que se pode introduzir o segundo sentido de «*voluntas ut natura*»: «*Aliter potest voluntas dici ‘naturalis’ ut distinguatur contra potentiam sive voluntatem supernaturalem*» (*Ord* III, d. 17, q. un, n.º 14 [Vat.]).

Quem quiser acusar Escoto de pelagianismo, terá portanto que negar as suas próprias palavras; segundo Escoto, a queda original não consistiu num simples “mau exemplo”, mas na introdução do esforço e na perda da justiça original (entre outros efeitos nefastos, que não cabe introduzir no presente contexto).

A este propósito, cfr. OSBORNE, T. M., *op. cit.*, pp- 171-206.

²¹⁰ Na verdade, nem sequer seria possível imputar um pecado a um ser que estivesse necessariamente vinculado a si, justamente porque «*ille appetitus se haberet ad suam cognitivam sicut modo appetitus visivus ad visum, in necessario consequendo ostentionem illius cognitivæ et inclinationem ad optimum ostenso a tali potentia [i.e., pela «affectio beatitudinis»], quia non haberet unde se refranaret [i.e., não disporia de «affectio iustitiæ»]*» (*Ord* II, d. 6, q. 2, n.º 49 [Vat.]).

²¹¹ *Ord.* III, d. 17, q. un., n.º 15 (Vat.).

são *mais nobres e mais livres* do que aqueles que o visam²¹². Só então o Humano deixará o plano natural, passando a agir como Humano que é – apenas então acederá ao objecto em virtude do que lhe corresponde a ele, abandonando o rodeio infinito e passando a trilhar o caminho recto.

O ponto de chegada deste último capítulo representa como que um reforço daquele outro a que se foi levado no capítulo anterior: *o âmbito do Humano enquanto Humano é o “eu quero”* – «volo, ergo existo». Por mais intelectual que a minha natureza seja, não é aí que se joga o meu núcleo íntimo de personalidade. O âmbito em que sou “*alguém*”, que arrisca e joga no empreendimento de mim, não consiste no meu pensamento – mas sim no *meu querer*, isto é, no *meu amor*. O que configura o meu empreendimento é o meu amor. E o meu amor é o que me configura como efectiva tarefa em aberto; existência concreta que joga e aposta como quer e onde quer, sendo esse o seu amor. À luz deste desfecho, percebe-se que Duns Escoto recorra a Agostinho, e diga que «duo amores fecerunt duas civitates»²¹³. Escoto resiste em chamar ao amor que erige a cidade do interesse um amor propriamente dito: trata-se de agir de acordo com a inclinação natural e, portanto, de algo bestial (no sentido analisado). Contudo, concede em chamar-lhe um amor conforme à «*dilectio habitualis*». O amor que erige a outra cidade – esse sim – consiste num salto, porque resulta no amor pelo bem em si; e «*amare aliquid in se sit actus liberior [...] quam desiderare illud sibi, et magis convenientis voluntati*»²¹⁴. A cidade deste amor requer e implica uma transcendência do natural; mas não decorre de um concurso *especial* vindo de fora. Deste modo, pode-se dizer que os quatro graus do amor analisados por Bernardo são filosoficamente reformulados, na análise desenvolvida por Duns Escoto.

A mudança de grau não requer um concurso *especial* de Deus, porquanto a desvinculação é estruturalmente necessária e possível. É *necessária* para agarrar o bem em si e percorrer o caminho recto. E é *possível*. Porque o Humano é tarefa *em aberto* – e, se quiser, *desvinculada de si*.

5. Conclusão. O acontecimento “Homem” é tarefa existencial-pessoal

A análise feita nos três capítulos anteriores providencia uma nova luz, mediante a qual se pode percorrer com maior clareza os pontos do mapa desenhado no capítulo introdutório e, assim, fechar o círculo que constitui esta dissertação.

²¹² Cfr. *Ord.* III, d. 26, q. un, n.º 59 (W).

²¹³ *Ord.* II, d. 6, q. un., n.º 38 (Wat.). Se se for ao original de Agostinho, ver-se-á que a citação de Duns Escoto não é literal. Escoto estaria a citar de cor. Veja-se AGOSTINHO, *De civ* XIV, c. XXVIII (PL 41, 436): «Fecerunt itaque civitates duas amores duo».

²¹⁴ *Ord.* III, d. 26, q. un, n.º 59 (W).

(i) No primeiro ponto, avançou-se com a evidência da vida fáctica segundo a qual todo o homem nasce nu, sem nada trazer consigo para o mundo. E precisou-se que este facto configura cada pessoa humana concretamente existente como um empreendimento. De sorte que, no decurso da sua vida, tem de determinar-se ou ser determinada desta ou daquela maneira. Pode-se agora concluir qual das duas vias se configura com o pensamento de Duns Escoto: a pessoa humana *não é determinada, mas autodetermina-se*.

(ii) Pode-se agora concluir também que, segundo Escoto, isso é equivalente a dizer que o empreendimento humano *não é passivo, mas activo*.

(iii) Pode-se igualmente concluir que tal facto requer e implica que cada pessoa tem completo poder sobre o seu acontecimento. Quer dizer, o acontecimento “Homem” *não consiste num “preenchimento exógeno”, mas sim numa tarefa pessoal*.

(iv) Mas qual dos dois sentidos apontados no quarto ponto do mapa é efectivo? Está o Humano enquanto Humano necessariamente vinculado a si, à sua maximização ou majoração? Pode-se agora concluir que, segundo a visão de Escoto, *não está*. Todo o homem se autodetermina, é activo – *é tarefa pessoal*. O que equivale a dizer que *é tarefa em aberto*. Embora a sua “ponta de natureza” continue a puxá-lo para o caminho *curvo*, sendo livre, é capaz de trilhar o caminho *recto*. É capaz de aceder não apenas ao bem *de si* mas também – e constitutivamente – ao bem *em si*.

Os resultados alcançados conduzem a uma outra precisão no que foi dito no capítulo introdutório. Ainda a respeito do quarto ponto, escreveu-se o seguinte: «À primeira vista, a aplicabilidade da noção de tarefa ao acontecimento “Homem” é susceptível de ter dois sentidos». Ora, cabe agora concluir que tal possibilidade é *aparente*; é mesmo só «à primeira vista» que se pode pensar que a necessária vinculação a si é compatível com a noção de tarefa. Esta exige um «*quis*»: um *alguém*, que se autodetermina, que é activo, que é pessoa. Ora, vendo bem, tal quer dizer que a precisão a introduzir relativamente àquilo que se disse no capítulo introdutório deve ir ainda mais longe: *negar a possibilidade de desvinculação não destrói apenas o ponto (iv), mas também os pontos (ii) e (iii)*. Quer dizer: destrói a possibilidade de se dizer que todo o homem se autodetermina. Ou seja: destrói a possibilidade de se dizer que todo o homem é radicalmente activo, que todo o homem é pessoa. Se fosse assim, o Humano distinguir-se-ia apenas pela diferença específica e pelo facto de ser um empreendimento; mas empreendimento passivo e de que não é responsável, justamente porque fundado no (e reduzido ao) apetite natural intelectual. *Só a possibilidade de desvinculação faz do acontecimento “Homem” tarefa pessoal*.

O projecto de João Duns Escoto não consiste, portanto, nem numa excentricidade filosófica nem numa obsessão distintiva. As suas distinções pretendem dar a ver o Humano

enquanto Humano, ou a pessoa humana *enquanto pessoa humana*. E, para dar a ver aquela que é a vida da pessoa humana enquanto vida da pessoa humana, ter-se-á que a colocar na sua esfera própria. Que esfera é essa? Já se disse na introdução, e agora precisa-se: é a *esfera existencial*. Revolucionando o modo fenomenológico de conceber o si, Duns Escoto conclui que *a esfera existencial só é efectiva se houver possibilidade de desvinculação*. Ora, esta é experimentada pessoalmente, nas situações mais comezinhas em que um homem de cada vez se encontra. Sempre e de cada vez, *experimenta-se como tendo poder sobre si*.

Assim se exclui mais outra das linhas esboçadas na introdução: um medieval como Escoto não reduz o seu estudo a um incansável e muito menos inútil retorno a Aristóteles. Mesmo que grande parte das descrições escotistas se apresentem como interpretações de Aristóteles, Escoto até se opõe aos defensores de que a tarefa existencial é compatível com uma espécie de extensão, refinamento ou retoque de um projecto de cumprimento de si, ou eudemonista. Na verdade, a visão de Duns Escoto desemboca em algo que um grego como Aristóteles estava longe de conceber sequer: *o meu núcleo íntimo não reside no pensamento, mas no amor*. Quero, logo sou existência. Quero existencialmente, logo sou capaz de desinteressar-me de mim, para aceder ao bem *em si*. Sou capaz de visar o objecto que constitui o meu âmbito *enquanto humano*; *transcendendo a natureza* e a sua inerente curvatura.

O âmbito daquilo que me constitui não se *abre* no encurvamento (*fechamento*) de si. De facto, abre-se de cada vez que não ajo de acordo com a inclinação natural, e quero o transcendente ao natural – o bem *em si*.

BIBLIOGRAFIA²¹⁵

1. Fontes

1.1. No original:

Ioannis Duns Scoti opera omnia, ed. comissão escotista, 21 vols., Typis Polyglottis Vaticanis, Vaticano, 1950-2004.

Ioannis Duns Scoti opera omnia, ed. Wadding, 12 vols., Durand, Lyon, 1639.

Reportatio examinata IA, d. 44, q. 2, ed. Thomas D. Williams, <http://shell.cas.usf.edu/~thomasw/dunsscotus/edRep1Ad44q2.htm> (29 de Março de 2011).

1.2. Traduções:

A Treatise on Potency and Act – Questions on the Metaphysics of Aristotle, Book IX, ed. bilingue (latim e inglês), introdução, comentário e tradução de Allan B. Wolter, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, Nova Iorque, 2000.

Contingency and Freedom – Lectura I 39, ed. bilingue (latim e inglês), introdução, comentário e tradução de Antoine Vos *et al.*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston e Londres, 1994.

Duns Scotus on the Will and Morality, ed. inglesa (por William A. Frank), introdução e tradução de Allan B. Wolter, Catholic University of America Press, Washington D. C., 1997.

Quæstiones Quodlibetales, ed. bilingue (latim e espanhol), introdução, resumos e tradução de Felix Alluntis, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1968.

Scotus e a liberdade – Textos escolhidos sobre a vontade, a felicidade e a lei natural, ed. portuguesa, introdução e tradução de Cesar Ribas Cezar, Edições Loyola, São Paulo, 2010.

Tratado do primeiro princípio, ed. portuguesa, introdução e tradução de Mário Santiago de Carvalho, Edições 70, Lisboa, 1998.

²¹⁵ Referem-se apenas os textos lidos – na totalidade ou em parte – e não aqueles que deveriam tê-lo sido mas o não foram.

1.3. Outras:

- AGOSTINHO, *De doctrina christiana*, ed. J. P. Migne, *Patrologia latina*, vol. 34, Garnier, Paris, 1887.
- *De civitate dei contra paganos*, ed. J. P. Migne, *Patrologia latina*, vol. 41, Garnier, Paris, 1841.
 - *De perfectiones iustitiæ hominis*, ed. J. P. Migne, *Patrologia latina*, vol. 42, Thurnout, Brepols, s/d.
 - *De trinitate*, ed. J. P. Migne, *Patrologia latina*, vol. 42, Thurnout, Brepols, s/d.
 - *Retractationum*, ed. J. P. Migne, *Patrologia latina*, vol. 32, Bélgica, s/d.
- ANSELMO, *Dialogus de casu diaboli*, ed. J. P. Migne, *Patrologia latina*, vol. 158, Garnier, Paris, 1853.
- *Dialogus de veritate*, ed. J. P. Migne, *Patrologia latina*, vol. 158, Garnier, Paris, 1853.
 - *Monologium*, ed. J. P. Migne, *Patrologia latina*, vol. 158, Garnier, Paris, 1853.
 - *Tractatus de concordia præscientiæ et prædestinationis nec non gratiæ dei cum libero arbitrio*, ed. Migne, *Patrologia latina*, vol. 158, Paris, 1853.
- AVICENA, A.-A., *Liber de philosophia prima sive scientia divina* I, 8, ed. S. Van Riet, Louvain e Leiden, Peeters e Brill, 1977.
- BERNARDO, *Liber de diligendo deo*, ed. Migne, *Patrologia latina*, vol. 182, Garnier, Paris, 1862.
- *Sermones in cantica canticorum*, ed. Migne, *Patrologia latina*, vol. 183, Garnier, Paris, 1854.
- ARENDT, A., *A vida do espírito*, vol. 2, ed. portuguesa, tradução de João C. S. Duarte, Instituto Piaget, Lisboa, 2000.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, ed. bilingue (grego e inglês), introdução, notas e tradução de Hugh Tredennick, Loeb Classical Library, Londres, 2003.
- BERNARDO DE CLARAVAL, *Sancti Bernardi opera omnia*, ed. Jean Leclercq, C. H. Talbot e H. Rochais, Editiones Cistercienses, 8 vols., Roma, 1957-78.
- FILIFE O CHANCELER, *Summa de bono*, ed. N. Wicki, 2 vols, Corpus Philosophorum Medii Ævi Opera philosophica Mediæ Ætatis selecta, Francke, Berna, 1985.
- LEIBNIZ, G. W., *Essais de théodicée sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, *Die Philosophischen Schriften*, vol. 6, ed. C. I. Gerhardt, Georg Olms Verlag, Hildesheim e Nova Iorque, 1978.

OLIVI, P. J., *Quæstiones in secundum librum sententiarum*, vol. 2, Biblioteca Franciscana Scholastica Medii Ævi, ed. Bernardus Jansen, Ad Claras Aquas, 1924.

TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiæ*, 3 vols, ed. Marietti, Roma, 1952-62.

– *Summa contra gentiles*, 3. Vols, ed. Marietti, Roma, 1961-7.

2. Bibliografia secundária

2.1. Obras:

BONANSEA, B. M., *Man and His approach to God in John Duns Scotus*, University Press of America, Lanham, Nova Iorque e Londres, 1983.

CARVALHO, M. S. de, *Estudos sobre Álvaro Pais e outros franciscanos (séculos XIII-XV)*, INCM, Lisboa, 2001.

EFFLER, R., *John Duns Scotus and the Principle “omne quod movetur ab alio movetur”*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, Nova Iorque, 1962.

FIGUEIREDO, G., *Liberdade e vontade em Duns Escoto – Leitura da Quodlibética XVI*, Coimbra, 2009, https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/13476/1/Tese_mestrado_Gon%C3%A7alo%20Figueiredo.pdf (30 de Março de 2011).

FREITAS, M. B.da., *O ser e os seres*, vol 1, Verbo, Lisboa, 2004.

HOERES, W. *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*, ed. italiana, tradução de Alfredo Bizzotto, Liviana, Pádua, 1976.

HONNEFELDER, *João Duns Scotus*, ed. portuguesa, tradução de Roberto Hofmeister Pich, Edições Loyola, São Paulo, 2010.

INGHAM, M. B., *The Philosophical Vision of John Duns Scotus: An Introduction*, The Catholic University of America Press, Washington D. C., 2004.

KENT, B., *Virtues of the Will – The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth-Century*, The Catholic University of America Press, Washington D. C., 1995.

OSBORNE, T. M., *Love of Self and Love of God in the Thirteenth-Century Ethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2005.

WOLTER, A. B., *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, Nova Iorque, 1946.

– *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, Cornell University Press, Nova Iorque e Londres, 1990.

2.2. Artigos:

- BOK, N. D., «Freedom in Regard to Opposite Acts and Objects in Scotus' *Lectura I* 39, §§45-54», *Vivarium*, 38 (2000), pp. 243-54.
- BOLER, J., «Transcending the Natural: Duns Scotus on the Two Affections of the Will», *American Catholic Philosophical Quarterly*, 67 (1993), pp. 109-26.
- «The Moral Psychology of Duns Scotus – Some Preliminary Questions», *Franciscan Studies*, 50 (1990), pp. 31-56.
- BULZACCHELLI, R. H., «Duns Scotus's Third "Volitional Posture" and a Critique of the Problem of Moral Indifference in Our Time», *Franciscan Studies*, 58 (2000), pp. 77-109.
- CARVALHO, M. S. de, «"Aliqua est effectibilis, ergo aliqua effectiva" – novidade e originalidade em filosofia», *Itinerarium*, 195 (2009), pp. 311-27.
- DEKKER, E., «Scotus's Freedom of the Will Revisited», in *John Duns Scotus (1965/6-1308) Renewal of Philosophy*, actas do terceiro simpósio organizado pela *Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum* (23 e 24 de Maio de 1996), ed. E. P. Bos, Elementa, Amsterdão e Atlanta, 1998, pp. 113-21.
- DUMONT, S., «Did Duns Scotus Change his Mind on the Will?», in *Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, ed. Jan A. Aertsen, Kent, Emery, Jr. e Andreas Speer, Berlim e Nova Iorque, 2001, pp. 719-94.
- «The Origin of Scotus's Theory of Synchronic Contingency», *The Modern Schoolman*, 72 (1995), pp. 149-67
- FERRO, N., «*Animal rationale* ou *bestia intellectualis*? Vontade e natureza: a oposição Tomás de Aquino – Duns Escoto», *Itinerarium*, 66 (2010), pp. 315-36.
- «O que Deus deve a si mesmo e a neutralidade existencial do possível», comunicação apresentada no colóquio *Razão-Optimismo-Teodiceia: a Herança de Leibniz no Iluminismo Europeu*, que teve lugar na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (de 25 a 27 de Novembro de 2010), cedida pelo autor.
- FIGUEIREDO, G., «Liberdade e necessidade em Escoto», *Itinerarium*, 55 (2009), pp. 481-94.
- FRANK, W. A., «Duns Scotus' Concept of Willing Freely: What Divine Freedom Beyond Choice Teaches Us», in *Franciscan Studies*, 42 (1982), pp. 68-89.
- GAVRAN, I., «The Idea of Freedom as a Basic Concept of Human Existence According to John Duns Scotus», in *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici*

- Internationalis Oxonii et Edimburgi 11–17 sept. 1966 celebrati*, vol. 2, ed. comissão escotista, Studia Scholastico-Scotistica, Roma, 1968, pp. 645-69.
- GONZÁLEZ-AYESTA, C., «Scotus' Interpretation of the Difference Between *voluntas ut natura* and *voluntas ut voluntas*», *Franciscan Studies*, 66 (2008), pp. 371-412.
- «A Paradox in Scotus's Account of Freedom of the Will», in *Itinerarium*, 55 (2009), pp. 457-79.
- GRACIA, J. J. E., «Scotus's Conception of Metaphysics: The Study of the Transcendentals», *Franciscan Studies*, 56 (1998), pp. 153-68.
- HERNÁNDEZ, M. C., «El avicenismo de Duns Escoto», in *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11–17 sept. 1966 celebrati*, vol. 2, ed. comissão escotista, Studia Scholastico-Scotistica, Roma, 1968, pp. 183-205.
- INGHAM, M. B., «*Ea quae sunt ad finem*: Reflections on Virtue as Means to Moral Excellence in Scotist Thought», *Franciscan Studies*, 50 (1990), pp. 177-95.
- «Letting Scotus Speak for Himself», in *Medieval Philosophy and Theology*, 10 (2001), pp. 173-216.
- KING, P., «Scotus's Rejection of Anselm: The Two-Wills Theory», http://individual.utoronto.ca/pking/articles/Scotus_on_Anselm.pdf (10 de Março de 2011).
- «Duns Scotus on Possibilities, Powers, and the Possible», in *Potentialität und Possibilität: Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik*, ed. Thomas Buchheim et al., Frommann-Holzboog, Estugarda, 2001, pp. 175–99.
- «Duns Scotus on the Reality of Self-Change», in *Self-Motion from Aristotle to Newton*, ed. Mary Louise Gill e James G. Lennox, Princeton University Press, Princeton, 1994, pp. 227–90.
- KLUXEN, W., «On Metaphysics and the Concept of Freedom in the Philosophy of John Duns Scotus», in *John Duns Scotus (1965/6-1308) Renewal of Philosophy*, actas do terceiro simpósio organizado pela *Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum* (23 e 24 de Maio de 1996), ed. E. P. Bos, Elementa, Amsterdão e Atlanta, 1998, pp. 1-12.
- LECQ, R. V. der, «Duns Scotus on the Reality of Possible Worlds», in *John Duns Scotus (1965/6-1308) Renewal of Philosophy*, actas do terceiro simpósio organizado pela *Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum* (23 e 24 de Maio de 1996), ed. E. P. Bos, Elementa, Amsterdão e Atlanta, 1998, pp. 89-99.

- LEE, S., «Scotus on the Will: The Rational Power and the Dual Affections», *Vivarium*, 36 (1998), pp. 40-54.
- «The Relation Between Intellect and Will in Free Choice According to Aquinas and Scotus», *The Thomist*, 49 (1985), pp. 321-42.
- MARRONE, S. P., «Duns Scotus on Metaphysical Potency and Possibility», *Franciscan Studies*, 56 (1998), pp. 265-89.
- MESSERICH, V., «The Awareness of Causal Initiative and Existential Responsibility in the Thought of Duns Scotus», in *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, vol. 2, ed. comissão escotista, Studia Scholastico-Scotistica, Roma, 1968, pp. 629-44.
- PERREIAH, A. R., «Scotus on Human Emotions», *Franciscan Studies*, 56 (1998), pp. 325-45.
- PRENTICE, R. P., «The Degree and Mode of Liberty in the Beatitude of the Blessed», in *Deus et Homo ad mentem I. Duns Scoti*, vol. 1, ed. comissão escotista, Studia Scholastico-Scotistica, Roma, 1972, pp. 327-42.
- ROBERTS, L. D., «John Duns Scotus and the Concept of Human Freedom», in *Deus et Homo ad mentem I. Duns Scoti*, vol. 1, ed. comissão escotista, Studia Scholastico-Scotistica, Roma, 1972, pp. 317-25.
- ROSA, J. M. S., «Da metafísica da contingência à *existentia* como liberdade em João Duns Escoto», *Itinerarium*, 55 (2009), pp. 495-511.
- ROSELLI, A., «Il volto e le mani. Materiali per un commento a Greg. Nyss. *De hominis opificio*, cap. 8 (PG 44, pp. 144-149)», in *L’homme grec face à la nature et face à lui-même*, ed. J.-M., Galy *et. al.*, Association des Publications de la Faculté des Lettres de Nice, Nice, 2000, pp. 323-40.
- SEIFERT, J., «A vontade como perfeição pura e a nova concepção não-eudemonística do amor segundo Duns Scotus», *Veritas*, 50 (2005), pp. 51-84.
- SPRUYT, J., «Duns Scotus’s Criticism of Henry of Ghent’s Notion of Free Will», in *John Duns Scotus (1965/6-1308) Renewal of Philosophy*, actas do terceiro simpósio organizado pela *Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum* (23 e 24 de Maio de 1996), ed. E. P. Bos, Elementa, Amsterdão e Atlanta, 1998, pp. 139-54.
- VELDE, R. A. te., «*Natura in seipsa recurva est: Duns Scotus and Aquinas on the Relationship Between Nature and Will*», *John Duns Scotus (1965/6-1308) Renewal of Philosophy*, actas do terceiro simpósio organizado pela *Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum* (23 e 24 de Maio de 1996), ed. E. P. Bos, Elementa, Amsterdão e Atlanta, 1998, pp. 155-69.

- VOS, A., «Duns Scotus and Aristotle», in *John Duns Scotus (1965/6-1308) Renewal of Philosophy*, actas do terceiro simpósio organizado pela *Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum* (23 e 24 de Maio de 1996), ed. E. P. Bos, Elementa, Amsterdão e Atlanta, 1998, pp. 49-74.
- «Knowledge, Certainty and Contingency», *John Duns Scotus (1965/6-1308) Renewal of Philosophy*, actas do terceiro simpósio organizado pela *Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum* (23 e 24 de Maio de 1996), ed. E. P. Bos, Elementa, Amsterdão e Atlanta, 1998, pp. 75-88.
- WILLIAMS, T., «How Scotus Separates Morality from Happiness», *American Catholic Philosophical Quarterly*, 69 (1995), pp. 425-45.
- «Reason, Morality and Voluntarism in Duns Scotus: A Pseudo-Problem Dissolved», *The Modern Schoolman*, 74 (1997), pp. 73-94.
 - «The Libertarian Foundations of Scotus's Moral Philosophy», *The Thomist*, 62 (1998), pp. 193-215.
 - «The Unmitigated Scotus», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 80 (1998), pp. 162-81
 - «A Most Methodical Lover? On Scotus's Arbitrary Creator», *Journal of the History of Philosophy*, 38 (2000), pp. 169-202.
 - «The Divine Nature and Scotus's Libertarianism – A reply to Mary Beth Ingham», in <http://shell.cas.usf.edu/~thomasw/The%20Divine%20Nature%20and%20Scotus's%20Libertarianism.pdf> (11 de Março de 2011).
 - e WISSER, S., «Anselm's Account of Freedom», in <http://shell.cas.usf.edu/~thomasw/quid.pdf> (1 de Março de 2011).

ÍNDICE

ABREVIATURAS E SIGLAS	7
1. Introdução. Qual a estrutura formal do acontecimento “Homem”?	9
2. A curvatura como o constitutivo do Humano enquanto natureza	11
§1.	11
§2.	17
3. A vontade como o constitutivo do Humano enquanto Humano	23
§1.	23
§2.	27
§3.	32
4. A «affectio iustitiae» como chave para a possibilidade desvinculação	55
§1.	55
§2.	59
§3.	65
5. Conclusão. O acontecimento “Homem” é tarefa existencial-pessoal	70
BIBLIOGRAFIA	73